

سلسله مباحث اعتقادی

(الهیات در نهج البلاغه)

جعفر سیدان



بسم الله الرحمن الرحیم

سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه)

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید جعفر سیدان (مدظله العالی)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه)

مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان،سیدجعفر، ۱۳۱۳ -

عنوان و نام پدیدآور : سلسله مباحث اعتقادی (الهیات در نهج البلاغه)/ جعفر سیدان.

مشخصات نشر : مشهد: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید جعفر سیدان (مدظله العالی)، ۱۳۹۳.

www.seyyedan.com

مشخصات ظاهری : ۲۱۰ص.

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

موضوع : نهج البلاغه

موضوع : الهیات -- دروس حوزه

موضوع : مباحث -- اعتقادی

ص: ۱

جلسه اول

اشاره

الحمـد لله رب العالمین، و خیرُ الصـلاه و السـلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنَ الآن إلی یوم لقاء الله.

در کتاب اصول کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

مَن کان عاقلاً کان لَه دین، و مَن کان له دین، دَخَلَ الجنّه؛ {۱}

هرکه عاقل است دین دارد، و هرکه دیندار باشد به بهشت درآید.

شایسته است که هر شخص عاقل، در دوران زندگی اش، درباره مسائل فکری و عملی، روشی را برای خود برگزیند و دارای مرام و مکتبی باشد و موازینی را در نظر بگیرد.

این امر مسئله ای است روشن، که نیاز به بحث و استدلال ندارد.

با توجه به این جهت، نخستین سخن این است که: از چه راهی می توان به روش مطلوب دست یافت؟

راه های شناخت فراوان اند، انسان باید در میان آنها درست را از نادرست تشخیص دهد و حق را از باطل بازشناسد.

فرض این است که ما دریـافته ایم که راه شـناخت، عقـل مـاست و بـا عقل، به این حقیقت رسـیده ایم که آفریـدگاری هست و پیام وحیانی دارد و ما وحی از سوی او را پـذیرفته ایم. با توجه به پذیرش وحی و تصدیق پیامبر گرامی ...و ائمه معصومین علیهم السـلام و قرآن و آنچه از پیامبر ...و عترت آن حضرت به جای مانده است، می توانیم بحث و بررسی نهج البلاغه را مطرح سازیم، و در آن از الهیات در نهج البلاغه سخن بگوییم.

بـدیهی است که اگر کسـی در مسـئله شـناخت، به شـیوه خاصـی نرسـد و حقانیتِ مکتب وحی را نپـذیرد، بحث الهیات نهج البلاغه برایش بی معناست.

عنوان بحث ما، عنوانی است که پس از فراغت از این مسئله مطرح است و با توجه به آن می خواهیم از این مجموعه استفاده کنیم.

و با چنین پیش فرضـی – که فراغت از صحت و درستی این مجموعه است – می خواهیم دریابیم که در مسئله مورد نظر، چه مباحثی مطرح اند؟ کیفیت این مباحث چگونه است؟ دستاوردهای آن کدام اند؟

در بررسـی الهیات در نهج البلاغه گاه خطبه ای که همه یا بیشتر آن در زمینه مسائل توحیدی است، وارسـی می گردد، ولی با توجه به عنوان «الهیات در نهج البلاغه» شایسته است فهرست مطالب مربوط به بحث توحید و یکی از عناوین آن مطرح و سپس از کل این مجموعه اسـتفاده شود؛ ممکن است بعضـی از مطالب در خطبه اول باشـد و در خطبه دوم و سوم نباشـد، یا در خطبه اول نباشـد و در خطبه های بعد باشد.

با این شیوه، زمینه برای بررسی وسیع و دقیقِ مباحث فراهم می آید.

یادآوری

شناسایی و راه های شناخت در نهج البلاغه گرچه خارج از بحث ماست، لیکن اگر راه های معرفت را در نهج البلاغه بررسی کنیم، کار شایسته ای است.

عناوین بحث

۱. طرق اثبات خداوند متعال در نهج البلاغه.

اینکه برای اصل اثبات خدا از چه راه هایی وارد شده اند؟! مسئله فطرت، بحثِ استدلال به آیات و بحثِ عرفان الله بالله مطرح می شود. آیا مسئله فطرت همان عرفان «الله» به «الله» است؟ یا چیز دیگری است؟ هر کدام از اینها بررسی دقیق و وسیعی را می طلبد.

پیداست که اگر از کلمات حضرت در غیر نهج البلاغه (جوامع حدیثی دیگر) در این زمینه و در عنوان دیگر استفاده شود، کاری بجاست، حتی شایسته است از سخنان همه معصومین علیهم السلام استفاده شود، ولی دامنه بحث، وسیع خواهد شد. کانون توجّه ما در اینجا سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام با محوریت نهج البلاغه است.

ص: ۲

۲. دلائل یکتایی حضرت حق.

راه هـای مختلفی در ارتبـاط بـا یکتـایی خداونـد متعال مطرح است، حضـرت از یک طریقی وارد شـده انـد که من در جای دیگری ندیدم. اسـتدلالی درباره یگانگی خداست که من فقط در کلمات حضـرت دیدم. این استدلال، نه در قرآن به این صورت آمده و نه در کلمات بقیه معصومین علیهم السلام و آن این است که حضرت می فرماید:

لو کان لِرَبِّک شریکٌ لأتتْک رُسُلُه؛{۲}

اگر برای پروردگارت شریکی می بود، فرستادگانش نزد تو می آمدند.

۳. معنای یکتائی حضرت حق.

۴. صفات خداوند متعال.

خـدا ازلی است (البته یکتایی هم جزء صـفات است ولی به جهتی مسـتقلاً بحث می شود) ابدی است. اوست که حَیّ است و عالم و قادر، و همچنین دیگر صفات حضرت حق.

۵. نفی صفات حضرت حق به چه معناست.

اینکه در عین اثبات صفاتی برای خدا، صفاتی از حضرت حق - با تأکید - نفی می شود، به چه معناست؟

۶. اینکه حضرت حق به قوای ظاهر و باطن مُدْرَک انسان نمی تواند باشد.

۷. بینونت حضرتِ حق با ماسوای خودش.

این سخن که: آیا خالق و خلق با هم سنخیت دارند؟ یا اینکه عین هم می باشند؟ یا به طور کامل بینونت میان آنها حکم فرماست؟

۸. بررسی احاطه علمی حضرت حق و احاطه قیومی ذات آفریدگار متعال بر کائنات.

۹. وارسی مشیت و اراده حضرت حق.

مباحثی که در این راستا مطرح است از مسائل مهم و اساسی است.

این، فهرستی از عناوین الهیات در نهج البلاغه است. بدیهی است که مسائل دیگری نیز هست.

البته بسیار بجاست مکتب ها و اندیشه های بشری که با بیانات حضـرت منطبق نیست، یادآوری شود. یعنی اگر سـخنانِ حضرت در مقابل آرای اشخاص و دیگر مکتب ها بیان شده است آن موضع گیری ها مشخص شود و بررسی گردد.

ص: ۳

چقدر شایسته است از این مجموعه هایی که مورد قبول همه است (چه قرآن و چه حدیث) استفاده شود. شیعه ای را پیدا نمی کنیم که بگوید من با قرآن و عترت کار ندارم، هر شیعه ای ملتزم است به کتاب و عترت، اساساً و شیعه بودن مساوی با این معناست.

با وجود این، تا کنون مراجعه جدی به کتاب و بیانات عترت در حدّ ضعیفی بوده است. بعضی از اشخاص که در مطالب کلامی و فلسفی و مباحث عقلی مطرح اند بر اثر همین صحبت ها و ارشاداتی که اخیراً نسبت به مراجعه جدّی تر به عترت شده و در این زمینه مطالبی به صورت های مختلف به گوششان رسیده است با اعتراف به (بی توجّهی شان) این حقیقت را بر زبان آورده اند که: «ما به این فکر افتاده ایم که با اهتمام بیشتری به کتاب و عترت توجّه کنیم» و این اعتراف، در بعضی از نوشته هاشان چاپ شده است.

با توجه به اینکه بر بعضی از روش ها - که ما فکر می کنیم آن روش ها درست است - نقدی جدی داشته اند، ولی گفته اند از منافع این مطالبی که اخیراً صحبتش شده است این بوده که به واقع احساس کردیم که به کتاب و عترت کم توجه بوده ایم و شایسته است که توجه بیشتری بشود.

پس این امر واقعیت دارد که اهتمام به مراجعه به کتاب و عترت در این مسائل مهم ضعیف بوده است، هرچند بعضی نیز در اصل مراجعه شان ضعفی نبوده است و از آیات و احادیث مطالب را آورده اند، ولی از آنجا که دیدگاه شان، دیدگاه کسانی شده که آنها در این راستا ضعف داشته اند به توجیه و تأویل افتاده اند؛ یعنی افکارشان را با آنچه که در کتاب و عترت است ناسازگار یافته اند و در پی آن، به توجیه و تأویل آنچه از کتاب و عترت رسیده است گرفتار شده اند.

ص: ۴

در هر حال، بجاست هرچه بیشتر از مجموعه نفیس نهج البلاغه استفاده شود اختلاف برداشت ها اشکالی ندارد به شرط آنکه برداشت ها صحیح و اصولی و منطقی باشد؛ یعنی طوری برداشت نشود که واژه ها به معانی متضاد برسند.

با کمال تأسف بعضی از برداشت ها با فهم عموم عقلا ناسازگار است؛ مثلاً در این آیه ۱۳ سوره لقمان، خدای متعال می فرماید: } إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیم { (شرک ظلمی است بزرگ) ابن عربی در «فصوص الحکم، ص۱۰۹۱» بیان می دارد که مقصود از } íOù=Ýàs۹ ÒOŠÏàtã { نهایتِ جهل و نادانی است، متنِ سخنِ او چنین است:

«فإنَّه لایشرک معه إلاّ عینه، و هذا غایه الجهل» ؛

زیرا او (مشرک) با خدا، جز عینِ خدا را شریک نمی سازد؛ و این، نهایتِ جهل است.

این خیلی جهل است که مشرک، بت را که خود خداست می گوید شریک اوست!

حال اگر گفته شود این هم نوعی برداشت است! پاسخ برداشت های این طوری نخست خنده است و بعد مسائل دیگر.

برای اینکه اهتمام ما به کتاب و عترت بیشتر شود بجاست حدیثی را یادآور شوم:

در کتاب توحید صدوق از امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر ...روایت شده است که فرمود:

و بَعَثَ إلیهم الرُّسل لِتَکونَ له الحُجَّه البالغه عَلی خلقه، و یکون رُسُلُه إلیهم شهداء عَلیهم، و انبعثَ (ابتعَثَ) فیهم النبیِّین مُبَشِّرینَ و مُنذرین لِیَهلَکَ مَن هَلَکَ عَن بَیِّنَه و یَحْیی مَن حَیّ عَن بَیِّنَه، و لِیَعقلَ العبادُ عَن ربِّهم ما جهلوه؛ {۳}

خدا فرستادگان را سوی مردم فرستاد تا برای او حجتِ رسا بر خلقش باشد و فرستادگانش گواهان بر مردم باشند، و پیامبران را در میان ایشان با بشارت و انذار بر انگیخت تا هرکه هلاک شود با بیّنه (و حجت روشن) هلاک گردد و هرکه زنده شود با بیّنه زنده شود، و بندگان با تعقّل در آنچه از پروردگارشان رسیده آنچه را نمی دانند، بیابند.

ص: ۵

از منافع بعثت رسل، اتمام حجت است و اینکه مردم راهی داشته باشند تا مطالب را از خودِ خدا بگیرند؛ و آن راه همین است که از انبیا و فرستادگانِ الهی بگیرند. سایر راه ها امن نیستند حق و باطل (درست و نادرست) به هم آمیخته و همه چیز امکان دارد. ولی اگر توسط رسولان از خدا گرفته شود، خطا ناپذیر است.

جلسه دوم

اشاره

امام علی علیه السلام می فرماید:

اَلحَمْدُ لله الَّذی لم تَسْبِق لَه حالٌ حالاً فیَکونَ أوَّلاً قبلَ أن یَکونَ آخراً، و یکونَ ظاهراً قبلَ أن یَکونَ باطناً، کُلُّ مُسَمًّی بالْوَحدَه غیره قلیلٌ، و کلُّ عزیز غیرَه ذلیلٌ، و کلُّ قَویٍّ غَیرَهُ ضعیفٌ، و کلُّ مالکٍ غیرَه مَملُوکٌ، و کلُّ عالمٍ غیرَه مُتَعلِّمٌ، و کلُّ قادرٍ غیرَه یَقدِرُ و یَعْجَزُ، و کلُّ سمیعٍ غیرَه یَصَمُّ عَن لَطیف الأصْوات، و یُصِمُّه کَبیرُها، و یَذْهَب عنه ما بَعُدَ منها، و کلُّ بَصیرٍ غیرَه یَعْمَی عَن خَفیّ الألوان و لَطیف الأجسام، و کلُّ ظاهرٍ غیرَهُ غَیرُ باطنٌ، و کلُّ باطنٍ غیرَه غَیرُظاهر.

لَم یَخْلُق ما خَلَقَه لِتَشدِید سُلطانٍ، و لاتَخَوُّف مِن عَواقب زمان، و لا استعانه علی نِدٍّ مُثاوِر، و لاشریکٍ مُکاثر، و لاضِدّ مُنافر؛ و لکن خلائقُ مَربُوبُون و عِبادٌ داخرون.

لَم یَحْلُلْ فی الأشیاء فیقال: هو کائنٌ، و لم یَنأ عنها فیقال هو منها بائنٌ، لم یَؤُدهُ خَلقُ ما ابْتَدأ، و لا تدبیرُ ما ذَرأ، و لا وَقَفَ به عَجزٌ عَمّا خَلَقَ، و لاَولَجَتْ علیه شُبهَهٌ فیما قضی و قَدَّر، بَل قضاءٌ مُتْقَنٌ و عِلْم مُحْکَم و اَمر مُبْرَم، المأمول مع النِّقَم المرهوبُ مَعَ النِّعَم. {۴}

حمد خدایی راست که حالتی بر حالت دیگرش سبقت نگرفته تا اول باشد قبل از آنکه آخر باشد و ظاهر باشد قبل از آنکه باطن باشد (بلکه در عین اینکه اول است آخر می باشد و در عین اینکه ظاهر است باطن می باشد).

ص: ۶

هرچیزی که یگانه نامیده شد جز او اندک است و هر عزیزی غیر او ذلیل و هر توانمندی جز او ضعیف و هر مالکی غیر او مملوک و هر عالمی جز او دانش آموز است.

هر قادری جز او توانا و ناتوان است، و هر شنوایی غیر او صداهای لطیف را نشنود و صداهای بلند او را کر سازد و آوازهای دور را درک نکند؛ و هر بینایی جز او از دیدن رنگ های ضعیف و اَجسام لطیف کور باشد؛ هر ظاهری جز او غیر باطن یعنی آشکار است و هر باطنی غیر او ناآشکار (تنها ظاهری که پنهان و در عین پنهانی ظاهر است، اوست).

آنچه را آفرید نه برای استواری فرمان روایی است و نه از بیم عواقب روزگار و نه برای یاری خواستن جهت پیروزی بر همتایان و نه از سر فخرفروشی بر شریکان و ستیزه جویی با مخالفان.

بلکه آفریدگانی پرورش یافته و بندگانِ فروتن اویند.

خدا در اشیا حلول نکرده است تا بتوان گفت در آنجاست و از آنها جدا نیست تا بتوان گفت از آنها دور است.

خلق آغازین او را ناتوان نساخت و در تدبیرِ مخلوقات در نماند، و از آنچه آفرید عجز در او راه نیافت و شبهه ای در قضا و قدرش در نیامد، بلکه قضای او مُتْقَن است و علمش مُحْکم و امرش استوار.

در نقمت ها، کانون امید است و با نعمت ها کانون ترس.

به نظرم رسید در ابتدای هر جلسه از عبارات نهج البلاغه خوانده شود تا زمینه های ذهنی برای مسائلی که - إن شاءالله - در پیش است بیشتر به وجود بیاید؛ قرائت به همین صورت هم گاهی بی اثر نیست.

ص: ۷

مسئله شناخت

فهرستی در جلسه قبل مطرح شد که به صورت موضوعی - إن شاءالله - به تدریج بررسی خواهد شد؛ مانند: طرق اثبات وجود خداوند متعال در نهج البلاغه، عدل الهی، مسئله اثبات صفات خدا و نفی صفاتی از آن ذات مقدّس، عدم معقول شدن حضرت حق، نرسیدن ادراکات و عجز ادراکات و حواس ظاهر و باطن از وصول به ذات مقدس حضرت حق و مباحث دیگر در این راستا.

قبل از ورود در این مسائل، بجاست اشاره کنیم که در این مباحث اعتقادی، مهم تر از هر چیزی، مسئله شناخت و میزان شناخت است؛ زیرا تمام مکتب های مختلفی که به وجود آمده اند و اعتقادات گوناگون که در جوامع بشری شکل گرفته است، همه بر اساسِ اختلاف شناخت آنان است؛ شناخت ها مختلف شده اند و در نتیجه مکتب ها مختلف شده است.

آنچه در این مسئله ضرورت دارد و بسیار اساسی است مشخص شدن معنای شناخت است و اینکه میزان شناختِ صحیح و ناصحیح چیست؟ بحث های مفصلی در این زمینه شده است، اینکه شناخت امکان دارد یا ندارد؟ جمعی بر این باورند که شناخت ممکن نیست و استدلال هایی نیز بیان می کنند که در نگاه نخست، درست به نظر می آید.

میزان شناخت

بعداز مسئله امکانِ شناخت، بحث میزان شناخت مطرح است و اینکه میزان شناخت صحیح از ناصحیح چیست؟ ابزار شناخت و منابع آن کدام اند؟

اینها مسائلی است که در بحث شناخت به تفصیل بحث شده اند و در این زمینه کتاب های زیادی از گروه های مختلف به نگارش درآمده است. با توجّه به آنچه ما در نظر داریم، که الهیات در نهج البلاغه باشد، از اینها - که مورد ابتلامان نیست - با نگاه سریع می گذریم.

ص: ۸

از منظر نهج البلاغه، یعنی آنچه در خطبه ها و وصایا و کلمات قصار آن حضرت در این مجموعه آمده است، مسئله شناخت از بدیهیات است و لزوم شناخت امری مفروغ عنه می باشد؛ زیرا بدیهی است که حضرت اصرار بر این دارند که چنان باشید، چنین نباشید، این را بدانید و از تکامل های روحی تان غفلت نکنید و تأکیدهای بسیار در جهت تعلیم و تربیت و تکامل نموده اند.

وقتی تأکید می شود به اینکه چنین مطالبی را بدانید و چنین و چنان در جهت دانستنی هاتان در تلاش باشید، معنایش این است که شناخت هم ممکن است و هم لازم.

آن گاه که حضرت امتیازات و صفات شخصیت های ممتاز و متقی را در خطبه متقین می شمارند، می فرمایند: فَمِن علامه أحدِهم أنَّکَ تَری له قُوَّهً فی دین و حَزماً فی لِین و إیماناً فی یقین و حِرْصاً فی عِلْم؛

از جمله صفات پرهیزگاران حرص در علم است. پیداست که علم، یعنی شناخت. پس روشن است که مسئله شناخت و تأکید بر شناخت در این مجموعه مُسَلّم است.

ابزار شناخت

ابزار شناخت فراوان است؛ حواس ظاهر ما ابزار شناخت اند، عقل ابزار شناخت است، فطرت - اگر آن را از عقل جدا بدانیم - ابزار شناخت است. در بیانات حضرت عبارات فراوانی است که مشخص می سازد اینها ابزار شناخت اند.

در خطبه ۱۵۳ می فرمایند:

فَلْیَنْتَفِع إمرؤ بنفسه فإنَّما البَصیر مَن سَمِعَ فَتَفکَّرَ و نَظَرَ فأبْصَرَ و انتفع بالعبر، ... .{۵}

حضرت توجّه می دهند که انسان باید از تمام سرمایه های وجودش در جهت کسب معرفت و شناخت، بهره بگیرد (یعنی استفاده از کلیّه هواس).

در خطبه ۸۳ می فرمایند:

جَعَلَ لکم أسماعاً لِتَعِیَ ما عناها، و ابصاراً لِتجلُوَ عن عَشاها؛{۶}

ص: ۹

باید دانست که ابزار شناخت تنها در حد وسیله است ولی برای شناخت درست، و کافی نمی باشد. معیار تشخیص حق از باطل مسئله دیگری است.

در خطبه ۸۳ می فرمایند:

فَاتَّقُوا اللهَ عبادَ اللهِ تَقیَّهَ ذی لُبٍّ شَغَلَ التفکُّر قَلْبَه ... . {۷}

مشخص است که در اینجا لُب و عقل مطرح شده است و اینکه انسان باید از تفکُّر و تعقُّل استفاده کند.

در خطبه اول نهج البلاغه می فرماید:

و واتَرَ إلیهم أنبیائه لِیَسْتَأدُوهُم میثاقَ فِطْرَته و یُذَکِّروهم مَنْسیَّ نِعمته ... و یُثیِرُوا لَهم دَفائنَ العقول؛ {۸}

خـدا پیامبرانش را پیاپی فرسـتاد تا اَدای میثاق فطرتِ الهی را از آنان بخواهنـد و نعمت[های] فراموش شده اش را به یادشان آورند و برایشان گنجینه های عقل ها را آشکار سازند.

اینها چیزهایی است که می تواند در جهت شناخت حق، انسان را موفق بدارد.

مسئله خداشناسی

مسـئله اول خداشناسـی است؛ یعنی انسان هنگامی که به سـرشت فطری در این عالم پا می گـذارد و به حد درک و شـعور می رسد، اولین مسـئله و مهم ترین مسـئله برایش است که این هستی و خلقت – و آنچه که می بیند – از علم و قدرت و شـعور و تدبیری پدید آمده است یا نه؟ سپس در ارتباط با همین مسئله، یگانگی خدا، عدالت، صفات، بینونتِ خدا با ماسوای خودش و اَزَلیت، اَبَدیت، لم یَلِد بودن، لم یُولَد بودن، وحدت صفات با ذات مسائلی از این قبیل در مرحله بعد پیش می آید.

اولین مسئله این است که آیا این موجودات و کائنات وابستگی دارند؟ و یا اینکه به خودشان قائم اند؟ وابستگی شان به یک حقیقت دانا و توانا و حَیّ است یا خیر؟ این مسئله از مسائلی است که روشن است و در کتب مختلف مطرح شده است.

ص: ۱۰

در ارتباط با این مطلب که گاهی از آن، تعبیر به استدلال به آیات می شود در این مجموعه کاملًا سخن به میان آمده است. در نوع این نهج البلاغه هایی که آدرس های موضوعی و فهرست موضوعی دارد، فروع (و شاخه های) اینها را می بینیم؛ در خلقت فرشتگان، خلقت زمین، آسمان، ستاره ها، پرنده ها، درنده ها، گیاهان، موجودات مختلف، به صورت های گوناگون و به تفصیل، حضرت سخنانی بیان می کند که گاهی صورت استدلال دارد و گاهی تذکر است.

در ارتباط با ذات مقدس حضرت حق، مطالبی را بیان فرموده اند که بسیار شگفت انگیز است. امام علیه السلام یک شخص معمولی نیست کسی است که به جزئیات خلقت موجودات از نظر مسائل مختلف احاطه دارد، طبیعی است که تشریح او با دیگران فرق دارد و از عمق اتقان گیرایی و امتیازات فوق العاده ای برخوردار است که بجاست که اینها مورد توجه باشد.

به خاطر روشنی این مسئله، به اختصار از این قسمت هم می گذریم و در خطبه هایشان می بینیم که حضرت به این جهت، توجه داد ه اند.

در خطبه اول است:

و یَروهم آیـاتِ المَقْـدِرَه؛ مِن سَـقْفٍ فوقَهم مَرفوع، و مهـاد تحتَهم مَوضوع، و معـایِشَ تُحْیِیهم، و آجالٍ تُفْنِیهم، و أوْصابٍ تُهْرِمهم، و أحداثٍ تَتابَعُ علیهم ... .

در همین چنـد جمله ی کوتـاه، جوانب مختلفی بیـان شـده است، تقابـل خاصـی در عبـارات؛ از طرفی «و معایش تحییهم» و از سوی دیگر «و آجال تفنیهم» اشاره دارد به اینکه این رنـج ها و ابتلائات از نشانه های خود اوست و انبیا به این نشانه ها تـذکر و توجه داده اند.

به عنـوان نمونه دوتـا کلمه دیگر هم نقـل می کنیم؛ هر یـک از بیانـات، شـگفتی خاصـی دارد و به راسـتی نشـان دهنـده عظمت این بزرگواران است.

ص: ۱۱

در خطبه ۸۳ می فرماید:

أم هـذا الَّذی أنْشَأهُ فی ظلمـات الأرحام، و شُغُفِ الأسـتار، نُطْفَه دِهاقاً، و عَلَقهً مِحاقاً، و جَنیناً و راضِـعاً، و وَلیـداً و یافِعاً، ثم مَنَحه قلباً حافظاً، و لِساناً لافِظاً و بَصَراً لاحظاً؛{۹}

در ارتباط با خلقت انسان (مراحل پیچیـده ای که طی آن نطفه به انسان تبدیل می شود و به دنیا می آید و به رشد و کمال می رسد) حضرت توجّه می دهد که چنین چیزی، نشانه اوست.

پس از طریـق تـبیین خلقت و کائنـات و موجودات، آفـاقی، أنفسـی - به انحـاء مختلف - حضـرت در اثبـات حضـرت حق یـا تـذکر آفریدگار متعال، سخن گفته اند.

در خطبه ۴۹ می فرماید:

الحَمْـدُ لله الَّذی بَطَنَ خَفیّاتِ الأمُور، و دَلَّتْ عَلیه أعْلام الظُّهُور، وَ امْتَنَعَ عَلی عَینِ الْبَصـیر؛ فلا عینُ مَن لَم یَرَه یُنْکِرُه، و لا قَلبُ مَن أثْبَتهُ یُبصِرُه.

سَبَقَ فی الْعُلُوِّ فَلاشـیء أعْلی مِنهُ، و قَرُبَ فی الـدُّنوِّ فلاشـیء أقْرَبُ مِنهُ؛ فلا اسْـتِعْلاؤُه باعَـدَه عَن شـیء مِن خَلقِه، و لا قُربُه ساواهم فی المکانِ به.

لَم یُطْلِعِ العُقُولَ عَلی تَحْدیدِ صِفَتِهِ و لَم یَحْجُبْها عَن واجب مَعرفتِه، فهو الَّذی تَشْهَدُ لَه أعلامُ الوُجودِ علی إقرارِ قَلبِ ذِی الْجُحُود.

تَعالَی اللهُ عَمّا یَقُولُه الْمُشَبِّهُون بِه و الجاحِدُون لَه عُلُوّاً کَبیراً؛{۱۰}

ستایش خداونـدی را که از اَسـرار نهانِ [آدمی] آگاه است، و نشانه های آشـکار بر او دلالت دارنـد و هرگز در برابر چشم بینندگان ظاهر نمی گردد؛ نه چشم کسی که او را ندیده می تواند انکارش کند و نه قلبی که او را شناخت می تواند مشاهده اش کند.

در والایی و برتری از همه پیشی گرفت، پس چیزی از او برتر نیست و آن چنان به مخلوقات نزدیک است که نزدیک تر از او چیزی نمی تواند باشد؛ مرتبه بلندش او را از خلقش دور نساخت و نزدیکی او به اشیا آنها را همسان او قرار نداد.

ص: ۱۲

عقل ها را بر حقیقت ذاتِ خود آگاه نساخت ولی در عین حال از معرفتِ اجمالی خویش بازشان نداشت، اوست که همه نشانه های هستی بر او گواهی دهند و دل های منکران را به اقرار وجودش واداشت.

خدا بسی برتر است از آنچه تشبیه کنندگان و منکران بر زبان می آورند.

سه طریق اثبات خدا

شهید ثانی یادآور می شود که اثبات خدا به وسیله موجودات و کائنات از سه طریق ممکن است:

۱. مصنوعیت و وابستگی جهان هستی.

۲. نظم و نظام کائنات.

۳. هدف داری شگفت موجودات.

این نکته درباره خداشناسی، جایی نوشته بود که ذکر آن تهی از فایده نیست و آن این است که: بسیاری از اعضای بچه ها در شکم و رحم مادر بی فایده به نظر می رسد. قلب شان مایه حیات است، لیکن چشم و گوش و زبانشان در آنجا به کار نمی آید، هنگامی که در این عالم می آیند همه چیزش معنادار می شود؛ یعنی آینده نگری و هدفداری در آنها مشاهده می شود.

جلسه سوم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیرُ الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنَ الآن إلی یوم لقاء الله.

امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

و أشهَدُ أن لا اله إلّا الله وحده لاشریک له، الأوَّلُ لاشیءَ قَبلَهُ و الآخرُ لا غایَهَ له، لاتَقَعُ الأوهام لَه عَلی صِفهٍ و لاتَعْقَدُ القُلُوب مِنه عَلی کَیفیَّهٍ، و لاتنالُه التَّجزئَهُ و التَّبعِیضُ و لاتُحِیطُ به الأبصارُ و القُلُوبُ....نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه۸۵....

گواهی می دهم که خدایی جز خدای یکتا نیست، یگانه است و شریکی ندارد؛ اوّل است بی آنکه چیزی قبلش باشد و آخر است بی آنکه نهایتی برایش باشد؛ پندارها نمی توانند برایش صفتی سامان دهند و قلب ها به چگونگی او دست نمی یابند، تجزیه و تبعیض در او راه ندارد و دیده ها و قلب ها بر او احاطه نمی یابد.

ص: ۱۳

و من کلام له (علیه السلام) حین سُئل بما عرفتَ رَبَّک؟ قال:

عَرَفتُ اللَّه بِفَسْخِ الْعَزائم و حَلِّ الْعُقُود و نَقضِ الْهِمَم....همان، حکمت ۲۵۰ ؛ و نیز خصال صدوق: ۳۳، باب اثنین...

از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد:

پروردگارت را از چه راهی شناختی؟

فرمود: به سست شدن اراده های استوار و گشوده شدن گره ها و شکسته شدن تصمیم ها.

[راه های اثبات و تذکُّر به وجود قدوسی حضرت حق در نهج البلاغه]

اشاره

راه های اثبات و تذکُّر به وجود قدوسی حضرت حق در نهج البلاغه با بیانات مختلف، بسیار زیبا، روان، عمیق و شگفت انگیز آمده است. توجه به کائنات و موجوداتِ علوی و سفلی و آفاقی و انفسی که در این مجموعه آمده که اگر جمع آوری شود، مجموعه ی مهمی در جهت تبیین خلقت و کائنات خواهد بود و آن گاه با بررسی های ریزتری از نظر مسائل تجربی که بشر کمتر به آن رسیده است همراه گردد مجموعه بسیار نفیسی خواهد شد.

گفتیم: از سه راه می شود توجه به موجودات و کائنات را ابزاری برای اثباتِ حضرت حق در نظر گرفت:

۱. اصل مصنوعیت موجودات، دلیل بر ذات باری تعالی است.

۲. نظم موجودات و نظام شگفت انگیز دلیل بر وجود حضرت حق است.

۳. آینده نگری در خلقتِ موجودات و هدف داری آنها شاهد این معنا است.

گاهی در یک موجود و در یک مجموعه این سه طریق نمایان است و می توان از ابعاد مختلف آن موجود یا مجموعه، در جهت اثبات حضرت حق بهره گرفت.

[طریق اول] توضیح

هر موجودی را که بنگریم صرف نظر از نظم نهفته در آن و هدفداری و آینده نگری، به زبان حال گویاست که من ساخته شده ام و مصنوع می باشم. انسان اگر به خودش توجه کند و یا موجودات دیگر را بنگرد، محدود بودن، اندازه داشتن و شکل داشتن و حرکت داشتنِ موجودات را در می یابد. نفس شکل داشتن، حرکت داشتن، نفس محدودیت، راهی است برای اثبات اینکه این موجود، موجود وابسته است، و چون موجود وابسته است خودش بخواهد تحقق یابد و موجودیت داشته باشد خُلْف است (چون وابسته معنایش این است که به غیر متکی است، و چنانچه خود بخواهد بی واسطه تحقق داشته باشد یعنی مستقل است و به غیر متکی نیست) لازمه وابستگی همین است که حقیقتی باشد که آن حقیقت به خود قائم باشد؛ زیرا اگر به وابسته دیگری وابسته باشد، آن وابسته هم همین اشکال را دارد و تحققش به خودی خود خُلف است. پس باید به حقیقتی منتهی شود که وابسته نباشد.

ص: ۱۴

در اینجا بد نیست داستان معروف ابن ابوالعوجاء را که خدمت حضرت صادق علیه السلام رسید (و در کتاب اصول کافی۱: ۷۴ – ۷۶، حدیث۲، آمده است) به عنوان تنوع بیاوریم، گرچه از نظر مطلب، بسیار اساسی و مهم است. ابن مقفع و دیگران در مسجد الحرام نشسته بودند. ابن مقفع جسارت کرد و به رفیقش گفت: اینهائی که می بینی مشغول طواف و داخل مسجدند، حیواناتی اند که می چرخند مگر آن کسی که آنجا نشسته است. اشاره به حضرت صادق علیه السلام نمود که آنجا نشسته بودند.

ابن ابی العوجاء گستاخ تر از ابن مقفع بود. گفت: چرا استثنا کردی (ایشان هم – نعوذ بالله – مثل بقیه است) ابن مقفع گفت: خیر ایشان غیر دیگران است! ابن ابی العوجاء گفت: اکنون می روم و حقیقت را معلوم می سازم. ابن مقفّع گفت: برو، ولی مراقب باش، غفلت مکن! ابن ابی العوجا گفت: برای اینکه تعریفش کردی این حرف ها را می زنی! حالا ـ می روم می بینی که چه خبر است! آمد، گروهی خدمت حضرت صادق علیه السلام بودند، وی منتظر ماند تا همه آنها (یا بیشترشان) رفتند. حضرت او را خوب می شناختند حرف آخر را همان اول به او زدند، فرمودند: ابن ابی العوجاء، اگر بعد از مردن خبری نباشد آنها که طواف می کنند و شما مساوی هستید. اما اگر خبری باشد، شما گرفتارید.

گفت: مگر ما چه می گوییم و آنها چه می گویند؟ حرف همه ما یکی است؟

امام علیه السلام فرمودند: ما قائل به مبدأ و معاد و حساب و کتابیم و تو منکری.

گفت: اگر چنانچه خبری هست (یعنی اگر خدائی هست) چرا آشکار نیست که این قدر اختلاف شود؟ و چرا خالق از خلق پوشیده است؟

ص: ۱۵

حضرت فرمودند: چگونه پوشیده است درحالی که قدرتش را در نفسِ تو نمایانده است؛

نُشُؤك و لم تكن، و كبرك بعد صغرك، و قوّتك بعد ضعفك، و ضعفك بعد قوّتك، و سقمك بعد صحّتك، و صحّتك بعد سقمك، و رضاك بعد غضبك، و غضبك بعد رضاك، و حزنك بعد فرحك... و رجاؤك بعد يأسك... ؛

نبودی و هستی یافتی، کوچک بودی بزرگ شدی، پس از ضعف، توانمندی یافتی و بعد از توانمندی ضعیف گشتی، پس از آنکه سالم بودی بیمار شدی و بعد از بیماری سلامت یافتی، پس از خشم، خشنود گشتی و بعد از خشنودی به خشم آمدی، پس از شادی اندوهگین شدی ... و پس از ناامیدی امیدوار شدی ... .

ابن ابی العوجاء، پس از آنکه از نزد حضرت برگشت، درباره آن حضرت گفت: «روحانیّ یَتَجَسَّد» (فرشته ای است به صورت انسان). چنان قدرتِ خدا را که در جانم می یافتم (و گریزی برای خود نمی یافتم) شمرد که گمان گردم خدا میان من و او آشکار می گردد!

این مصنوعیت در موجودات، وابستگی موجودات را به خوبی می رساند؛ و وابستگی موجودات لازمه قطعی اش این است که بایستی حقیقت قائم به ذاتی باشد.

همچنین وقتی که نظم و نظام متناسبی باشد، روشن است که از ناظم حکایت می کند. اگر شعوری در کار نباشد این مجموعه به این کیفیت نظم و نظامی پیدا نمی کند.

البته در هر یک از اینها اشکالات و پاسخ هایی است که در کتاب های مفصل مطرح شده است.

هدفداری و آینده نگری که در موجودات هست، کاملاً نشان می دهد که بایستی که شعوری در کار باشد.

گاهی همه اینها یکجاست؛ در یک مجموعه، گاهی هم مصنوعیت - که در همه موجودات هست - و هم نظم و نظام و هم هدفداری وجود دارد.

ص: ۱۶

یادم نمی رود که از یک شهرستانی می گذشتیم ماشینی که در آن بودیم خراب شد و آن آقایی که خدمتشون بودیم به یک مکانیکی رفتند. داخل مکانیکی به دیوارها کاغذهایی نوشته و نصب شده بود. من با خودم گفتم آن نوشته را بخوانم اگر خوب است استفاده کنم و اگر بد است سخنی برایش بگویم! نگاه کردم، دیدم یکی از دیگری بهتر است. یکی از آنها یادم ماند، نوشته بود:

ما انسان ها بهتر از پرنده ها در فضا پرواز می کنیم، و ما انسان ها بهتر از ماهی ها در دل دریا حرکت می کنیم، ولی ما انسان ها همین روی زمین آدمْ وار حرکت نمی کنیم!

اگر کسی به این جمله بنگرد، آیا می پرسد که این جمله را انسان با شعور و با درکی گفته؟ هرگز این سئوال را نمی کند. می گوید: این سخن از آنِ کیست؟ این را می پرسد، نه اینکه آیا شعوری دست اندرکار این جریان بوده یا نه؟ معلوم است که شخص می دانسته که انسان ها در جهات مختلف صنعتی پیشرفت نموده، راه کارهای تسخیر فضا را تجربه کرده اند و در دل دریاها حرکت می کنند، امّا به آداب اولیّه زندگی روی زمین عمل نمی کنند.

مشخص است که انتخاب حرفْ حرف این جملات از نظر نظم و نظام حروف چینی و اراده مفاهیم خاص حساب شده عمل شده و شعوری در کار بوده است. این چنین است که نگاه به کائنات - از سه زاویه ای که عرض شد - مثبتِ وجودِ بی همتای خالق متعال است.

طریق دوم

راه دوم، به یک معنا به همین مطلبی که صحبتش بود برمی گردد اما از جهتی می تواند متمایز باشد در کلمات قصار مولا امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده که حضرت فرمودند: «عرفتُ الله بِفَسخ العزائم و حَلِّ العُقود و نَقْضِ الهِمَم...» ؛نهج البلاغه، حکمت۲۵۰ .... خدا را شناختم به فسخ عزیمت ها و گشودن گره ها و شکستن تصمیم ها.

ص: ۱۷

صورت شـناخت و اسـتدلال مربوط به آن را به گونه های مختلفی می توان تقریر کرد. شاید دقیق ترین و اسـتوارترین آنها این باشد که: کسـی مصـمم شـده و تصـمیم گرفته و بسـیار در انجام آن جدّی است در عین حال، یک دفعه منصـرف می شود و اقدامی نمی کند.

نقل می کنند که امیری دستور داد که یکی از خادم هایش را بکشـند، سپس خادم دوم را فرستاد و گفت: نه نکشید، حبسش کنید. پس از آن، سومی را فرستاد و گفت: حبس که کردید دستش را هم قطع کنید و ... .

انسان در کارهای مختلف چنین است؛ تصمیم جدّی می گیرد و ناگهان منصرف می شود.

چنین حالتی در انسان پدیده خاصـی است. این پدیده، نشان می دهد که انسان محل حوادث است و نیز نشان می دهد که بعضـی از پدیـده هـا به دست غیر خود انسـان به وجود می آیـد و به وسـیله غیر خود او تحقق می یابـد، خود انسان مصـمّم است، ولی ناگهان چیزی به خـاطرش می آیـد و از تصـمیمش برمی گردد. و آنچه به خـاطرش می آیـد غیر اختیـاری است، پس خود این انسـان محل حوادث و در حال تغییر و تغیّر است و این خود دلیلی است برای اثبات حضـرت حق؛ زیرا وقتی چنین شـد، موجودی نیازمنـد خواهد بود. موجود نیازمنـد بایـد به موجود بی نیاز تکیه کند، چون اگر به موجود دیگری مثل خودش متکی باشد این جریان ادامه پیدا می کند، و به اصطلاح دور و تسلسل پیش می آید.

در نهایت باید انسان متکی باشد به یک حقیقت قائم به ذاتی که خود محل حوادث نباشد.

بـا اینکه شـخص عزم جـدّی دارد و همّت گماشـته و مصـمّم و قـاطع است برای انجـام کاری. خاطره ای به ذهنش خطور می کنـد و تصمیم او عوض می شود. خود این تحوّل و دگرگونی عزم قاطع نشان دهنده آن است که انسان موجودی مستقل نیست، بلکه تحت تأثیر غیر خود بوده و وابسته است.

ص: ۱۸

همان استدلالی که در ارتباط با مصنوعیت گفته شد در اینجا جاری است؛ یعنی لازمه تأثیرپذیری وابستگی است و به خُلف می انجامد، پس باید به یک حقیقتی که قائم به ذات خود است، متکی باشد این است که: «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم».

و همچنین در «حلّ العقود» گشوده شدن مشکلات، گاه خود انسان مشکلاتی دارد، کارش به بن بست می رسد و حلّ آن از توانائی خودش خارج می شود، ناگهان بی اختیار زمینه ای پیش می آید و مشکل حل می شود.

همه حرف هایی که آنجا گفتیم در اینجا هم جاری است و آفریدگار متعال اثبات می گردد.

افزون بر این گاه ابزار و اسباب طبیعی برای حل مشکل وجود ندارد، ناگهان به وجود می آید. هرکسی در زندگی اش این تجربه را خواهد نمود و حل مشکلات را به طور غیر معمول و با دستی دیگر حس خواهد کرد.

مطلب دوم اینکه: این حوادث، بیانگر شناخت فطری حضرت حق است و این شناخت وجدانی و فطری - که برای دیگران اثبات شدنی نیست - برای خود شخص آشکار است؛ چون شخص مصمّم بود و چیزی در نقض این تصمیم نقش نداشت جز اراده خداوند متعال.

ممکن است کسی بگوید: خیر، این طور نیست، دیگری آمده چیزی گفته و یا از جایی القاء شده، به خدا ارتباط ندارد! شخص در پاسخ می تواند بگوید: من این طور فهمیده، به وضوح وجدان کردم که دستی دیگر در کار است.

اگر بخواهیم عبارت را تنها در ارتباط با شناخت فطری محض معنا کنیم، دیگر صورت اول مطرح نمی شود.

باری، همه اینها می توانند مثبِت حضرت حق باشند؛ زیرا هم نشان دهنده آن است که انسان محل حوادث می باشد و هم نشان دهنده این است که چیز دیگری در انسان تأثیر می کند و هم نشانه این است که انسان وابسته است و در نتیجه باید یک حقیقت قائم به ذاتی باشد. در عین حال، آن حالت شناخت نفسانی و وجدان قلبی و معرفت درونی هم برای انسان رخ می دهد.

ص: ۱۹

در اثبات برای دیگران، استدلال مقدم است، در ارتباط با شخص و رشد شخصی انسان، طریق دوم معرفتی مقدم است؛ زیرا نوع دوم برای خود انسان وسیله تکامل بیشتری است؛ و خود شخص این حالت شهودی را می یابد.

یک چیزی برایم رخ داده عرض می کنم کرامتی به شمار نمی آید که نقل کردنش اشکال داشته باشد. یادم می آید سال هایی که یک سال نماز روزه پانصد تومان می شد، کسی آمد و به من گفت: یک سال نماز روزه قضا، این هم پانصد تومان، به هر کس می خواهی بده! زمانی بود که خودمان هم مانده بودیم و چیزی در میان نبود و پول لازم داشتیم، گفتم: خودم می خوانم.

یادم می آید که در کوچه باغ عنبر ساکن بودیم و یک هفته ای نماز خواندم، امّا دیدم اصلاً حالش نیست و خیلی مشکل است. دو رکعت نماز داخل همان اتاق خواندم و گفتم: خدا یا، نمی توانم! سیصد تومانش را هم خرج کرده بودم، دویست تومانش مانده بود.

امام سجاد علیه السلام می فرماید:

من اَعلمَ الله ما لایعلم اِهتَزَّ له عرشه...؛تحف العقول: ۳۶۳....

خدا خودش می داند، خدا شاهد است خیلی جمله مهمی است بهترین معنایش هم به نظرم می آید همان است که علامه مجلسی دارند که می فرمایند: کسی نسبت علم به خدا بدهد چیزی را که خدا نمی داند «من اَعلمَ الله» یعنی نسبت علم بدهد به خدا «ما لم یعلم» چیزی را که خدا نمی داند، بگوید خدا می داند، عرش مضطرب می شود.

این سخن چند جور معنا شده است: یکی از آنها این است که: شخص به انسان می گوید: خدا می داند که من این کار را برای شما کردم، خدا می داند که من شما را خیلی دوست دارم. این «خدا می داند» اگر راست می گوید که راست است، اگر دروغ می گوید در جای دیگر حدیث دارد که خدا می فرماید: از من کوچک تر کسی را پیدا نکرد که شاهد بر دروغ خود بگیرد!

ص: ۲۰

«اهتزّ له عرشه» باید انسان مواظب باشد اگر راست است حرفی نیست، اگر دروغ باشد خیلی جمله تندی است.

خدا می داند عجیب بود، همین که من نماز را سلام دادم و گفتم: «خدا یا، سیصد تومان را خرج کردم، دویست تومان مانده و نمی توانم بخوانم» ، درب صدا کرد! آمدم دیدم یکی از رفقایی که من گاهی به او کمک می کردم، آمد و گفت: فلانی یک سیصد تومان دست من است کسی داده که بدهم به کسی، تو دلم آتش افتاده که کجا بیام! اینجا که آمدم آرام شدم که بدهم به تو، این سیصد تومان!

گفتم: خیلی به موقع رسیده. سیصد تومان را گرفتم و روی دویست تومان گذاشتم بعد هم به یک کسی دادم یک سال نماز و روزه بخواند.

این است که «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم و حلّ العقود».

جلسه چهارم

اشاره

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۰۷ می فرماید:

الحمدلله المُتَجَلِّی لِخَلْقه بِخلقه، و الظاهِرِ لِقُلُوبِهم بِحُجَّتِه، خَلَقَ الخَلْقَ مِن غَیر رَوِیّهٍ إذ کانت الرَّوِیّات لایَلیقُ إلاّ بِذوی الضَّمائر و لَیس بِذی الضَّمیرٍ فی نفسه؛

ستایش خدایی را که با آفرینش مخلوقات، بر انسان ها تجلّی یافت، و با حجت و برهان بر قلب هاشان آشکار شد، خلق را بی اندیشه و درنگ آفرید؛ زیرا اندیشه و تأمّل سزامندِ کسانی است که چیزی در درون دارند و خدا چنین نمی باشد.

به مسئله شناخت در نهج البلاغه و طُرُق اثباتِ حضرت حق و آفریدگار هستی در این مجموعه اشاره شد. در همین رابطه صحبت شد که از حضرت سؤال شد که خدا را چگونه شناختی؟ فرمود: عرفتُ الله بفسخ العزائم و حلّ العقود و نقض الهمم.

ص: ۲۱

گفته شد که در نهج البلاغه برای اثبات خداوند متعال با طرقی آشنا می شویم؛ به طریقِ فطرت اشاره شده است و امام علیه السلام به استدلال به کائنات و موجودات نیز فراوان تذکر می دهد آن هم از سه بُعد؛ هم در جهت مصنوعیّت و وابستگی موجودات، و هم از جهت نظم و نظام خاص موجودات، و هم از جهت آینده نگری و هدفداری در موجودات؛ و این جمله که خواندیم به همان طرق برمی گردد و نتیجه اش این است که: انسان، موجود وابسته و نیازمندی است و این فسخِ عزیمت و حلّ عقود و نقض همم، شاهد نیازمندی و وابستگی انسان می باشد.

تذکر کوتاهی که افزون بر صحبت های قبلی به عرض می رسد این است که: بیشتر این گونه تقریر شد که فسخ عزائم از ناحیه خداست. بسا انسان تصمیم جدّی می گیرد، ولی بعداً عزیمتش فسخ می شود یا خدا فسخ می کند یا عقود و گره هایی که در کارهاست، گشوده می شود و همّت ها نقض می گردد.

این گونه به ذهن می آمد که فقط خدا فسخ عزیمت می کند، خداست که عقود را می گشاید و نقض هِمَم می کند. این پدیده ها پدیدآورنده ای لازم دارد و به حضرت حق منتهی بشود.

تذکر فعلی مان این است که: سخن پیشین به جای خودش محفوظ است، ولی عبارت ناظر به این جهت نیست که ما فسخ عزیمت و حل عقود و نقض همم را بخواهیم تنها در ارتباط با حضرت حق در نظر بگیریم، بلکه مطلب اعم از این است. جهت استدلال حضرت اصلِ فسخ عزیمت است، خواه فسخ عزیمت را ذات حضرت حق اراده کند که انسان از تصمیمش برگردد و خواه به این صورت نباشد؛ خود انسان در اثر برخوردها و دیدن و شنیدن چیزی، تصمیم جدی اش عوض شود. این هم یکی از مصادیق است ممکن است عزیمت با یک وسوسه شیطانی فسخ بشود.

ص: ۲۲

اصل اینکه عزیمتِ انسان فسخ می شود و اصل اینکه عقده ها و گره هایی حل می شود، و اصل اینکه همت هایی نقض می شود، مسئله ای است روشن که برای همه پیش می آید چنین جریانی حاکی از این است که این موجود، موجود وابسته بوده و قائم به ذات نیست. از سویی آنچه قائم به ذات نیست تحققش به خودش خلف است. پس نیازمند به یک حقیقت قائم به ذات است و از این طریق، اثبات وجود حضرت حق می شود.

نفسِ چنین حالتی (چه ناقض همت شیطانی یا رحمانی باشد) و چنین وضعیتی که انسان دارد حکایت از وابستگی اوست، وابسته هم که به خود نمی تواند محقق شود، وگرنه خلف می شود (یعنی خلاف فرض است) و بالنتیجه مثبت وجود حضرت حق خواهد بود.

عبارتی که در آغاز این جلسه خواندم: «اَلحَمدُ لله الَّذی تَجلّی بِخَلقه لخلقه» کلمه تجلی در آن آمده است. در موارد زیادی این کلمه مطرح شده که یکی از آنها در این خطبه است.

این تعبیر، تعبیر لطیف خاصی است، ولی باز هم تذکر به آثار قدرت اوست و به همان طرق قبلی برمی گردد، از طریق استدلال به خلق (و ثبوت مخلوقیّت) ، اثبات خالق شده است؛ زیرا آن معنای درستی که برای این کلمه به نظر می رسد این است که بگوییم: خدا آیات و نشانه هایش را برای خلق آشکار ساخت، یعنی خود را برای خلقش آشکار ساخت به خود خلق. معنی «جلوه کردن» تنزُّلِ او نیست، ترشُّح یا تطوُّر هم در اینجا معنا ندارد؛ اگر تطوُّر باشد غیری در کار نیست، خودش است، غیریت با مسئله تعیّن و امثال آن اعتبار و لحاظ می شود، و غیریتی که در تنزّل با لحاظ مراتب اعتبار می شود، غیریت واقعی نیست و در ارتباط با تطوُّر یک اعتبار صرف است تا آنجا که تعبیر به توهُّم می شود.

ص: ۲۳

حتی بـا توجه به تشـکیک در وجود هم چاره ای نیست جز اینکه بگوییم غیریت به معنای واقعی در کار نیست و یک حقیقت است، ولی غیریت در بیانات حضرت مشخص می باشد.

بنابراین اینجا تجلّی به همان معنی آشـکار ساختن است. خداوند خود را آشکار ساخت برای خلق به خود خلق؛ یعنی خود خَلق دلیل بر خدا و شاهد حضرت حق است و اثبات کننده آن ذات مقدس.

انسان از خودش می توانـد این مطلب را اثبات کنـد و همچنین می توانـد از کلیه موجودات و کائنات این مطلب را اثبات کنـد. پس تعابیری هم اگر به این صورت شده است، در حقیقت برگشتش به همان استدلال به آیات و نشانه هایی است که برای اوست.

مطلب بعـدی این است که، گفتیم: اسـتدلال هـا از طرقی است که به عرض رسـید (از طریق فطرت، اسـتدلال به آیـات به گونه های مختلف) آیا از طرقی که در کتاب های فلسـفی آمده است چیزی در نهج البلاغه مطرح شده است یا خیر؟ مثلاً برهانی که در عرفان و فلسـفه (به طور کلی در حکمت متعالیه) بسـیار به آن توجّه می شود و فوقِ همه براهین به شـمار می آید «برهانِ صدیقین» است. تا آنجا که من وارسی کرده ام خبری از برهان صدیقین در نهج البلاغه نیست، اگر در بیانات دیگرِ حضرت هم نباشد، جای یک سؤال است که چرا نیست؟ اگر برهان صدیقین اشـرف ادلّه به شـمار می رود شایسـته است که حضـرت آن را یادآور شوند در برهان های دیگر از موجودات مختلف خدا اثبات می شود؛ مثلاً از نظم وجود انسان و بررسـی آن اثبات می شود که ناظمِ عالمِ و قادری در کار است. این استدلال ها واسطه ای برای اثبات حضرت حق دارد. لیکن در مسئله فطرت این واسطه نیست؛ زیرا فرق بین شناخت خدا به فطرت و شناخت خدا به استدلال یکی همین است که در شناخت فطری، مقدمات و صغری و کبری واسطه قرار نمی گیرد، بمانند.

ص: ۲۴

حدیث شریف امام صادق علیه السلام که فرمود: آیا شده که در کشتی طوفان زده مشرف به غرق بوده باشی؟

آیا دل تو در آن وقت متوجّه نجات دهنده ای شده؟ شخص می گوید: بلی، می فرمایند: او همان خداست.

این بیان حضرت همان توجه دادن به فطرت است. یعنی اینجا از موجودات، در جهت شناخت استفاده نشده، بلکه همان مفطوریت انسان به فطرت خداشناسی مطرح است.

اما برهان صدیقین (برهان وجود) از طریق توجه به «وجود بما هو وجود» حضرت حق را اثبات می کند.

بیان آن چنین است: ما با دقت در می یابیم که وجود بدون قید و شرط قابل انکار نیست، هیچ قید و شرطی هم نمی تواند «وجود بما هو وجود» را نفی کند. وجود، وجود است نفی نمی شود. حقیقت وجود بی آنکه در او قید و شرط و زمان و حد و تعیّن خاصی را در نظر بگیریم، قابل انکار نیست.

از طرفی می بینیم این جهان گذراست و در حال تغییر و تغیُّر است پس معلوم می شود که آن حقیقتی که در این جهان هست غیر از آن چیزی است که گذراست؛ او ثبوت دارد و آنچه که گذراست ظلّ و سایه اوست. با این شیوه ذات حضرت حق از طریق توجه به نفس وجود – بی اینکه کائنات واسطه قرار گیرند – ثابت می شود.

بوعلی سینا چنین استدلالی دارد و به عنوان برهان اسدّ و اسرّ مطالبی را آورده است ولی این برهان به این صورت – که بوعلی گفته است – در مجموعه نهج البلاغه نیست.

در جلد۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم به عنوان بیان اول در ارتباط با اثبات خدا آمده است:

ص: ۲۵

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکّی نداریم هرگز نفی نمی پذیرد و نابودی برنمی دارد. و به عبارت دیگر هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است. ... و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر، است.

اجزای جهان نفی می پذیرد اما در عین حال آن واقعیت هستی که به جای خودش محفوظ است، نفی پذیر نیست. این جهان هر چه واقعیت داشته باشد، واقعیتش همان واقعیت وجود است و هر چه گذراست نتیجتاً تعیّن و ظلّ او است (تعابیر مختلفی ممکن است بشود) یک واقعیت نفی ناپذیر داریم که همان وجود بما هو وجود است، امّا اجزای جهان نفی پذیرند. پس این اجزاء جهان، آن واقعیت نفی ناپذیر نیستند. آن واقعیت جای خودش محفوظ است.

پس وقتی ما توجه می کنیم می بینیم که واقعیت هستی ثبوت دارد و قابل نفی نیست (واقعیت هستی خلف است که فنا بپذیرد) از آن طرف اجزای جهان فناپذیرند، در نتیجه اجزای جهان که فناپذیرند آن واقعیت فناناپذیر نمی توانند باشند، چون اینها فناپذیرند و آن واقعیت فناناپذیر.

این تقریر اجمالیِ برهان صدیقین است.

پس در این استدلال از نفس توجه به «وجود بما هو وجود» اثبات واجب الوجود شد.

این استدلال متوقف بر اصالت وجود است. اگر چنانچه گفته شد اصالت با وجود نیست، این استدلال منتفی است، و اگر گفته شد اصالت با وجود است لیکن وجودات متبایناتند، در آن صورت نیز این استدلال منتفی است.

اصالت وجود و وحدت وجود به طور قطع در این استدلال مدخلیت دارد، و این دو اصل (اصالت وجود و وحدت وجود) قابل مناقشه است، و دلایل استوار بر خلاف آنها هست و رد می شود.

ص: ۲۶

اینک سؤال این است که این گونه استدلال در مجموعه نهج البلاغه هست یا نه؟ اگر پیدا کردیم که مطلوب حاصل است، وگرنه جای دارد که سؤال ها و جواب هایی مطرح شود.

جلسه پنجم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیرُ الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنَ الآن إلی یوم لقاء الله.

در توحید صدوق (ص۲۸۵، حدیث ۲) آمده است:

سُئلَ امیرالمؤمنین علیه السلام بِمَ عَرَفتَ رَبَّک؟ قالَ: بِما عَرَّفَنی نَفسهُ. قیل: و کَیف عَرَّفکَ نَفسهُ؟

از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال شد: به چه چیز پروردگارت را شناختی؟ فرمود: به آن گونه که خودش را شناساند! سؤال شد: چگونه خدا خودش را شناساند؟ فرمود:

لاتُشبِهُه صورهٌ و لا یُحَسُّ بالحواسّ و لایُقاس بالناس؛ قریبٌ فی بُعده، بعیدٌ فی قُربه، فوقَ کلَّ شیءٍ و لایُقال شیءٌ فوقَه، امامُ کلِّ شیءٍ و لایُقال له اَمام؛ داخلٌ فی الاشیاء لا کَشیءٍ فی شیء داخل، و خارجٌ من الاشیاء لا کَشیءٍ من شیء خارجٍ؛ سبحان مَن هو هکذا، و لا هکذا کغیره، و لکلّ شیءٍ مُبتَدأ {۱۱}

[به اینکه] صورتی به او نمی ماند، و به حواس درک نمی شود، و نمی توان او را به خلق قیاس کرد؛ در عین اینکه دور است نزدیک و در حالی که نزدیک است دور می باشد، فوق هرچیزی است و نمی توان گفت چیزی فوقِ اوست، پیشاپیش هرچیزی است و نمی توان گفت برای او پیش (و جلوتری) هست؛ درون اشیاست نه به مانند ورود چیزی در چیزی، و برون از اشیاست نه همچون چیزی که از چیزی بیرون است.

ص: ۲۷

منزه است خدایی که چنین است، و غیر او چنین نیست و برای هرچیزی آغازی هست.

این تعبیر، در اثبات خدا متفاوت از تعابیر گذشته است (هرچند می شود به آنچه که تاکنون گفته شد نیز ارجاع داد) اینکه حضرت فرمودند: «بما عَرَّفَنی نفسَه» اگر اشاره به معرفت فطری و میثاقیِ انسان نسبت به حضرت حق باشد، در ارتباط با عهد الهی و میثاق خداوندی خواهد بود (چه در عالم ذر یا غیر آن).

و به بیانی دیگر با اعتقاد به عالم ذرّ ریشه و اساس معرفت فطری همان عالم ذرّ خواهد بود و با انکار عالم ذرّ، فطری بودن معرفت به این معناست که معرفت و شناخت حضرت حق در نهاد و فطرت هر انسانی هست.

اما اگر این کلام به معرفت فطری بودن مسئله شناخت ارجاع داده نشود، می توان از آن به عنوان طریقی دیگر در مسئله شناخت استفاده نمود و آن عرفان «الله» به «الله» است.

با توجه به اینکه حضرت حق هرگز معقول و متصوَّر نیست و به هیچ درکی از وسایل درکِ ظاهری و باطنی مُدْرَک نمی باشد، می توان گفت خداوند متعال از طریق تعریف ذات به ذات شناخته می شود. روایاتی است که در آنها «اِعرِفُوا الله بالله» {۱۲} آمده است و بعضی بر همین معنا حمل کرده اند و کسانی که خدشه دارند «اِعرِفُوا الله بالله» را توجیهات دیگری می کنند.

البته بجاست خود این موضوع جداگانه وارسی شود که بحث آن در جای خودش می آید.

این معنای دوم غیر از شناخت از طریقِ فطرت و شناخت از طریقِ استدلال به آیات است.

افزون بر این طرق، راه های دیگری - در نهج البلاغه - هست یکی از آنها تذکر به معجزه بودن قرآن است. یعنی قرآن علاوه بر اینکه رسالت پیغمبر اکرم ...را اثبات می کند، اثبات کننده خودِ خدا نیز می باشد.

ص: ۲۸

به طور کلی، اگر جریانی رخ بدهد که مشخص و روشن باشد که بر اساس عوامل طبیعی نیست، بی آنکه آن پدیده را علّتی باشد تحقق یافته باشد چنین چیزی، نشان دهنده این است که: یک حقیقتی غیر از علل طبیعی و عوامل مختلف و اسباب و مسبّبات عادی، در جریان است. این چیز غیرعادی که معجزه است و دیگران از آوردن مانند او عاجزند، نشان دهنده حضرت حق است.

حوادثی که گاهی رخ می دهد (جریان های شخصی یا جریان های اجتماعی باشد) اگر به گونه ای باشد که از نظر عوامل طبیعی توجیه نداشته باشد – نفس تحقق پدیده ای که با عوامل طبیعی توجیه ندارد – گویای این است که یک حقیقت و عامل غیر طبیعی در کار است. پی گیری این امر به اثباتِ حضرت حق می انجامد. بعضی این نکته را گفته اند، میزان استواری آن نیازمند بررسی است. ما در اینجا تنها آن را یادآور شدیم.

شواهدی از نهج البلاغه در این زمینه بیان شده است، در خطبه۱۷۶ – که درباره قرآن و سفارش به بهره مندی از قرآن است – حضرت فرمودند: «فَکُونُوا من حرَثَتِه و اَتْباعه وَ اسْتَدِلُّوه عَلی رَبِّکم» گفته اند: معنای «و استدلوه علی ربّکم» این است که با قرآن کریم، به پروردگارتان استدلال کنید.

اگر این جمله این گونه معنا بشود که: از قرآن و تذکرات و بیانات آن استفاده کنید، و با آنها به خدا تقرب بجویید و در صراط حق حرکت کنید (یعنی قرآن انسان ساز و تربیت کننده است) اگر این گونه معنا کنیم آن گاه ربطی به بحث پیدا نمی کند و نمی تواند برای این ادعایی که عرض شد شاهد باشد.

اما اگر این گونه معنا کنیم که «و اسْتَدِلُّوه عَلی ربِّکم» یعنی به وسیله قرآن بر اثباتِ وجود حضرت حق استدلال کنید.

ص: ۲۹

تقریری که در ارتباط با معجزات و کارهای غیرعادی گفته شد، در ارتباط با قرآن چنین تقریر می شود که: قرآن فراتر از حد توانایی بشر است؛ به ویژه آنکه از شخصی صادر شده که سابقه ای در بیانِ این گونه مسائل نداشته است و در محیط و فرهنگی نازل شده که از این مطالب بلند بهره ای نداشته اند، پس نمی تواند ساخته بشر باشد. عامل دیگری هم در پدید آمدن آن وجود ندارد و در نتیجه افزون بر اینکه پیامبریِ پیامبر با قرآن اثبات می شود، خدا نیز به آن اثبات می گردد.

خدشه هایی به صورت خاصی در این استدلال به ذهن می آید که به آنها نمی پردازیم.

باری، بعضی گفته اند: افزون بر اینکه راه فطرت، و راه توجه به خلقت، و تأمل در ابعاد مختلف جهان آفرینش و مصنوعیت و هدفداری آن، مثبِت خداست، معجزه بودن قرآن هم مثبت خداست، و از این جمله امام علیه السلام در خطبه ۱۸۳ نیز بر اثبات وجود خداوند سبحان استفاده کرده اند که: «فالقرآن ... حَجَّةُ الله عَلی خَلْقه»

اگر بگوییم «فَالقُرآن ... حُجَّه الله عَلی خَلقه» یعنی قرآن کتاب راهنمای خدا بر خلق است [البته رسالت پیامبر به آن اثبات می شود] یعنی سخنان و مطالب آن و راهنمایی هایی که درباره مسائل اعتقادی و مسائل اخلاقی و مسائل اجتماعی دارد افزون بر اثبات رسالت بر خلق حجت است. اگر این گونه معنا کنیم ادعا را اثبات نمی کند و از بحث خارج است.

اما اگر این گونه معنا شود که قرآن کریم حجت خداست بر خلق، یعنی در اثبات خودِ خالق حجت است، در راستای ادعای مطرح شده خواهد بود.

جمله سومی که از آن استفاده کرده اند در خطبه ۱۴۷ است. که اندکی از آن دو جمله پیشین قوّتِ بیشتری دارد، امام علیه السلام می فرماید: «فَتَجَلّی لَهم سُبحانه فی کتابه مِن غیر أن یَکُونُوا رَأوهُ» خداوند تجلّی فرموده بر خلق در قرآن؛ یعنی اگر کسی در این کتاب تدبّر کند تجلّی حضرت حق را در این کتاب می یابد.

ص: ۳۰

این معنا از معرفتِ فطری جداست، معرفت فطری این بود که در فطرت انسان (بی استدلال و چیدن مقدمه) تعلق به حضرت حق هویداست؛ فطرت گویای این معناست و در حالت بأساء و ضرّاء هم بیشتر بروز می کند، بلکه یک یافت دیگری است که اگر به عرفان فطری برگردانیم و بگوئیم «عرفان فطری» معنای عامی است که مصادیقی دارد. این یکی از مصادیق آن است که به همان معرفت فطری برمی گردد.

اما اگر بگوییم: وقتی کسی از قرآن بهره مند شود، تدبّر کند، این کتاب مقدس را بفهمد و حالت لجاج و عناد را رها سازد و طهارتی در قلب و دلش باشد، یافت خاصی و توجه به حقیقت به گونه ای برای او تحقق می یابد که این کتاب جلوه حضرت حق می شود.

جلوه – در اینجا – به معنای تطوُّر یا تنزّل خدا نمی باشد. جلوه، به معنای اینکه آیتی از آیات حضرت حق، غیر از این آیات محسوس به حواس ظاهری (که مسئله استدلال به آیات در آن جهت مطرح است) برایش تحقق پیدا می کند، این گونه می شود که: «فَتَجَلّی لهُم سُبحانه فی کتابه من غیر اَن یَکُونُوا رأوه» بی آنکه مسئله دیدن با چشم مطرح باشد؛ یعنی دیدن به حقیقت ایمان و همان شناختِ خاصِ وجدانی.

و در این جا می توان گفت که خود این یافت و وجدان و تجلّیِ حضرت حق در قرآن، کاشف از اعجاز قرآن نیز می باشد، چنان که در جملات پیشین عکس این مطلب بود، یعنی معجزه بودن قرآن دلیل و کاشف از وجود حضرت حق بود.

جلسه ششم

اشاره

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۹۱ می فرماید:

وَ اَرانا مِنْ ملکوتِ قُدْرَته، و عجائبِ ما نَطَقَتْ به آثارُ حِکْمَتِه و اعْتِراف الحاجه مِنَ الخَلْق إلی أن یُقیمَها بِمَساك قُوَّته، ما دَلَّنا بِاضْطِرارِ قیامِ الحُجَّه لَه عَلی مَعْرِفَتِه، فَظَهَرَت البدائعُ الَّتی أحدَثَتْها آثارُ صَنعَتِه، و أعلامُ حِکْمته، فصارَ کُلُّ ما خلَقَ حُجّةً لَه و دَلیلاً عَلیه و إن کان خَلْقاً صامِتاً، فحُجَّتُه بِالتَّدبیر ناطقةٌ و دَلالَتُهُ عَلی المُبدِع قائمةٌ؛

ص: ۳۱

و از ملکوت قدرتش و شگفتی هایی که آثار حکمتش به آنها گویاست و خلق معترف اند که نیاز دارند آفریدگار آنها را به توانمندی اش به پا دارد، چیزهایی را به ما نمایاند که بی اختیار ما را بر معرفتش رهنمون است.

آثار صُنع و نشانه های حکمتش در آفریده های بدیعش هویداست؛ آنچه را آفرید، حجّت و دلیلی بر وجود اوست، هرچند خاموش به نظر آید [لیکن] حجّتِ خلق به تدبیر [خدای متعال] گویاست و دلالتش بر آفریدگار پایدار.

در مسائل مربوط به الهیّات در نهج البلاغه اندکی در مسئله شناخت سخن به میان آمد و بعد، طرُق اثبات وجود حضرت حق بحث شد و گفتیم که از طریق فطرت، توجه به نظم و نظام و حکمت و هدف داری، از طریق مصنوعیّت و حدوث، در جهت اثبات حضرت حق مطالبی آمده است؛ و بعضی گفته اند که از طریق اعجاز قرآن هم برای اثبات خداوند متعال استدلال شده است.

البته در ارتباط با هر یک از این روش های معرفتی - و همچنین عباراتی که به احتمال قوی با «عرفان الله بالله» ارتباط دارد شایسته است استقصای لازم صورت گیرد و آنچه مربوط به هر یک از این طرق است جمع آوری شود، مسلّماً نوع تبیین و تشریح امام علیه السلام در هر یک از این روش ها، از امتیاز خاصی برخوردار است.

به عنوان مثال در ارتباط با هدف داری و حکمت و نظم وقتی در عبارت های آن حضرت دقت شود درمی یابیم که از جامعیّت و زیبایی و توجه و تذکر به همه نکات متناسب برخوردار است که این استواری و فضیلت ویژه آن حضرت است.

در همین عبارتی که خوانده شد چقدر مطلب زیبا بیان شده و تذکر عمیق است، امام علیه السلام می فرماید: خدا چنان آثار قدرتش را نشان داد و آثار حکمتش را بروز داد تا آنکه همه خلق بیابند که ناگزیر از اعتراف به مصنوعیت خود و ناگزیر از لزوم معرفت خدای سبحان اند (هم عجائب آثار حکمت و هم وابستگی و نیازمندی موجودات) آن چنان مشخص و روشن و بدیهی است که گویا اجباری در جهت خداشناسی پیش می آید؛ یعنی انسان عاقل می بیند که هیچ راهی ندارد جز اینکه بپذیرد که یک حقیقتی هست و یک مدبّری در کار است تا آنجا که: «فَصارَ کُلُّ ما خَلقَ حُجَّهً لَه و دَلیلًا عَلیه و إن کانَ خَلقاً صامتاً فَحُجَّته بِالتَّدبیر ناطقه و دَلالته عَلی المبدع قائمه» ؛ هر یک از پدیده ها حجت و برهانی بر وجود او می باشند، گرچه برخی مخلوقات به ظاهر ساکت اند، ولی به تدبیر خداوندی گویا و دلیل روشنی بر وجود و قدرت و حکمت اویند.

ص: ۳۲

ناگفته نماند که برهان صدیقین در این مجموعه به نظر نمی رسد (خواه این برهان در محل خودش برهان درستی باشد یا نادرست و مخدوش باشد). بعضی گفته اند: بیاناتی درباره برهان صدیقین (که از خود «وجود» و توجه به وجودْ اثبات حضرت حق می شود بی واسطه غیر وجود) در نهج البلاغه هست و دو جمله را یادآور شده اند که به برهان صدیقین اشاره دارد.

در خطبه ۴۹ می خوانیم:

«وَ دلَّت عَلیه أعلامُ الظُّهُور ...» ؛

نشانه های آشکار بر او دلالت دارند.

تا اینکه می فرماید:

«فَهُو الَّذی تَشْهَد لَه أعلامُ الوُجود عَلی إقرار قَلْبِ ذِی الْجُحُود» ؛

پس اوست کسی که نشانه های وجود بر او گواهی دهند و قلب منکران را بر اقرار به وجودش وادارند.

این دو جمله را در این راستا بیان می دارند:

۱. نشانه های برجسته آشکار، دلیلی بر اوست.

۲. عَلَم ها و نشانه های وجود شاهد است حتی برای قلب های منکران، که ناچارند به وجود او اِقرار کنند.

تقریر ادعا

در برهان صدیقین از نفس وجود استفاده می شد؛ [بر مبنای اصالت وجود] وجود مطلق، واقعیتِ غیرقابل انکار است و این واقعیت – که ثبوتش بدیهی است – فناناپذیر می باشد [چون وجود مقابل عدم است] . از سویی جهان گذرا و فناپذیر است، پس جهان، آن واقعیت فناناپذیر نمی باشد. در نتیجه هرچه هست اوست و حقیقت وجود واجب بالذات خواهد بود.{۱۳}

بنابراین از خود «وجود» اثباتِ وجودِ حضرت حق شد این جمله که «تشهد له أعلامُ الوجود علی اقرار قلب ذی الجُحُود» همین معنا را می رساند که شاهد بر حضرت حق، اَعلام وجود است. بر این اساس از توجّه به وجود به خود مطلب رسیدیم. برهان صدیقین هم همین است. با صرف نظر از اینکه اگر استدلال مخدوش باشد نمی توان گفت که این جمله حضرت مربوط به این استدلال می شود (چون اگر استدلالی قابل خدشه باشد در بیان معصوم نمی آید) صرف نظر از این جهت – و بحث های مبسوطی که درباره این استدلال است – این عبارت در این معنا ظهور ندارد (هرچند استدلال در جای خودش درست باشد) زیرا نشانه های وجود یعنی موجودات هستی شاهد اوست. قرار بر این شد که در برهان صدیقین موجودات، واسطه در اثبات نباشند، در حالی که در اینجا واسطه گرفته اند. هنرِ برهان صدیقین، به این بود که وجود خالق به خود خالق بدون واسطه قرارگرفتن کائنات اثبات شود، ولی در اینجا «اعلام الوجود» واسطه قرار گرفته است.

ص: ۳۳

البته اگر کسی بخواهد تحمیل بکند و اصرار ورزد که از این جمله، برهان صدیقین استفاده می شود، بحث دیگری است، لیکن اگر در عبارت نیک بنگریم که می گوید: «فَهُو الَّذی تَشهَد لَه أعلامِ الوجُود عَلی إقرار قَلب ذِی الْجُحُود» ؛ یعنی این زمین، این آسمان، این خورشید، این موجودات (حقایقی که در خلقت هست) شاهد اوست، نه اینکه توجه به حقیقتِ وجود «بما هو وجود» در این عبارتِ حضرت مطرح باشد.

اینکه در برهان صدیقین از «خلق» استفاده نشود بیانِ بوعلی است{۱۴} و تقریرش با تقریر ملاصدرا اندکی تفاوت دارد. بوعلی نیز از این آیه استفاده می کند{۱۵} } أَوَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهیدٌ.

. {۱۶}}

استدلال چنین است که با توجّه به زائد بودن «با» می توان آیه را این گونه معنا کرد: «آیا اینکه پروردگارت بر هرچیزی گواه است کفایت نمی کند؟!» ؛ یعنی خودش شاهد خودش است؛ و چنین است آیه شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُو {۱۷} که ظهور آیه در این است که: خدا خود شاهد است بر اینکه جز او خدایی نیست، فرشته ها و اولی العلم هم این شهادت را می دهند.

آیه أَوَ لَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ شَهیدٌ هیچ ربطی به این مطالب ندارد؛ زیرا معنای آن این است که خدا بر هرچیزی ناظر و گواه است؛ یعنی بدانید که در محضر خدا هستید و خداوند بر اسرار و برون و درون و همه شئونتان آگاه است. انسان باید مواظب و مراقب باشد که جرمی انجام ندهد و منحرف نشود و در مسیر صحیح حرکت کند؛ زیرا خدا شاهد و گواه بر هرچیزی است، شاهد بر هرچیز است.

ص: ۳۴

جناب آیت الله العظمی صافی - که کتاب الهیات در نهج البلاغه را نوشته اند و مطالب و نکات بسیار ارزنده ای در آن هست - در ارتباط با این مطلب بیانِ لطیفی دارند، می فرمایند:

اگر شهید به معنی مشهود باشد محتمل است اشاره به این برهان باشد؛ یعنی هرچیز به او شهادت می دهد و به او احتیاج و نیاز و تعلّق دارد اما انصاف این است که اگر شهید به معنی مشهود هم باشد، ظهور آیه بر ادلّه دیگری (که اشیاء و مخلوقات، واسطه برای اثباتِ حق هستند) بیشتر است.

ولی اگر «شهید» به معنی «شاهد» باشد، مفاد آیه با این براهین ارتباطی پیدا نمی کند، بلکه دلالت بر احاطه علم خدا به هرچیز دارد. {۱۸}

اگر شهید به معنای مشهود باشد یعنی خدا مشهود هرچیزی است و در نتیجه آیه به بحثِ توحید و اثباتِ خدا مرتبط می شود و به مسئله برهان صدیقین ارتباط پیدا نمی کند. معنای «مشهود» با توجّه به حرفِ «عَلَی» که به معنای «لام» نیست تضعیف می شود و اگر در آیه به جای «علی» «لام» به کار می رفت، یعنی «لکلّ شیءٍ شهید» به معنای «لکلّ شیءٍ مشهود» بود زمینه بیشتری برای این استدلال داشت، ولیَ عَلی کُلِ شَیْءٍ است. {۱۹}

آیت الله صافی گلپایگانی، در صفحه ۱۰۶{۲۰} در ارتباط با تحمیل معنایی که در آیه ظاهر نیست تذکر خوبی داده اند و می فرمایند:

به طور قطع تفسیر قرآن در معنایی که آیه در آن ظاهر نیست جایز نمی باشد امّا بعض از حضرات حکما در مقام تفسیر آیات و روایات با پیش داوری، درباره هر مطلبی که بحث می کنند آیه ای از آیات یا حدیثی را بر آن منطبق می سازند، درحالی که اگر مطلب آنها هم در آن مورد صحیح باشد، ولی مفاد آیه در آن مطلب ظهور ندارد، ولی اینان به مجرد وجودِ یک احتمال بعید یا تأویلاتی، آیه را از ظاهر خود - که آن نیز صحیح و معقول است - منصرف می سازند. و آن را موافق با رأی خود نشان می دهند؛ چنان که اگر کسی در بعضی مواردِ کتاب اَسفار غور و دقّت کند، این جرأت دیده می شود. غفرالله لنا و لهم زلّاتنا و هفواتنا.

ص: ۳۵

به ذهنم رسید که در این جهت یک شاهد بیاورم، متأسفانه گاهی معنایی که اصلاً درست نیست به آیه تحمیل می شود نه معنای که بعید و یا احتمالش ضعیف باشد.

در اسفار جلد ۹ صفحه۳۵۲، در بحث خلود ملاصدرا می نویسد:

و ممّا اسْتَدَلَّ به صاحبُ الفتوحات المکیه علی انقطاع عـذاب المخلَّدین فی النار، قوله تعالی: أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ {۲۱} و ما وَرَدَ فی حدیث النبوی من قوله : «...و لَم یَبقَ فی النَّار إلاّ الَّذین هم أهلُها».

و ذلک لأنَّ أشـدَّ الْعَذاب عَلی أحـدٍ مُفارَقَهُ الموطن الَّذی ألفَه فلو فارَقَ النَّار أهلُها لَتَعـذَّبُوا بِإغترابهم عَمّا اُهِّلُوا له، و إنَّ اللهَ قد خَلَقَهُم علی نَشأهٍ تألفُ ذلک الموطن.

أقول: هـذا اسـتدلال ضـعیفٌ مبنی علی لفـظ الأهل و الأصـحاب و یَجُوز اسْـتعمالُهما فی معنی آخر من المعانی النسبیّه – کَالمُقارَنه و الْمُجاوَرَه و الإسْتحقاق و غیر ذلک – و لانُسـلّم ایضاً أنَّ مُفارقهَ الموطنِ أشـدُّ الْعَذاب إلاّ أن یُراد به الموطنُ الطبیعی، و إثبات ذلک مُشکل.

و الأولی فی الإستدلال علی هذا المطلب أن یُسْتَدَلَّ بِقولِه تعالی: وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ {۲۲} فإنَّ المخلُوقَ الَّذی غایهُ وجوده أن یَدْخُلَ فی جهنَّم بِحَسَب الوضع الإلهی و القضاء الرَّبانی، لابـدَّ أن یَکونَ ذلک الدُّخُول موافقاً لطبعه و کمالاً لوجوده؛ إذ الغایـات – کمـا مرّ – کمالاتٌ للوجودات و کمـالُ الشَّیء الموافق له لایکون غـذاباً فی حقِّه و إنَّما یکون عـذاباً فی حقِّ غیره مِمَّن خُلِقَ لِلدَّرجاتِ الْعالیهِ.

و قال فی الفتوحات: فَعُمِّرَتِ الدَّارانِ؛ أی دار النَّعیم و دار الْجَحیم و سَبَقَت الرَّحمهُ الْغَضبَ و وَسِعَت کُلّ شیء حَتَّی جهنَّم و مَن فیها و اللهُ أرحَمُ الرَّاحِمین.

ص: ۳۶

و قد وَجَدنا فِی نُفُوسِنا مِمَّن جُبِّلَ عَلی الرَّحمَهِ بِحَیث لو مَکَّنَهُ اللهُ فِی خَلْقِه لأزال صفه العذاب عن العالَم و الله قد أعطاه هذه الصّفه و مُعطی الکمال أحقُّ به؛ و صاحبُ هذه الصّفهُ، أنا و أمثالی، و نحن عباد مخلوقون أصحاب أهواء و أغراض، و لا شَکَّ إنَّه أرحَمُ بِخَلْقِه مِنّا و قد قالَ عَن نَفسِه إنَّه أرحَمُ الرَّاحمین، فلانَشُکُّ إنَّه أرحَمُ بِخَلْقِه مِنّا، و نَحن عَرَفْنا مِن نُفُوسنا هذه المُبالغه؛

صاحب فتوحات برای استدلال به پایان یافتن عذاب مخلّدان در آتش به این آیه که خدا می فرماید: «آنها اصحاب آتش اند، در آن جاودان می مانند» و این حدیث استدلال کرده است که از پیامبر ...نقل شده که فرمود: «در دوزخ باقی نماند مگر کسانی که اهل آن اند» و این بدان جهت می باشد که سخت ترین شکنجه ها برای انسان جدایی از جایگاهی است که به آن اُنس دارد، اگر اهل دوزخ از آن جدا شوند به دور ماندن از چیزی که سزامند آن شده اند رنج می کشند، خدا آنان را بر نشئه ای آفرید که با آن موطن اُلفت دارند.

می گویم: این استدلال ضعیف می باشد [زیرا] بر لفظ «اهل» و «اصحاب» مبتنی است که استعمالشان در معانی نسبی دیگر (مانند: مقارنت، محاورت، استحقاق و جز آن) جایز است؛ و نیز این سخن را نمی پذیریم که مفارقتِ موطن، شدیدترین عذاب ها باشد مگر مقصود از آن، موطن طبیعی باشد، که اثباتِ آن دشوار است.

بهتر است بر این مطلب به این سخن خدای متعال استدلال شود که فرمود: «البته بسیاری از جن و انس را برای جهنّم آفریدیم» ؛ زیرا مخلوقی که غایت وجودش - به حسب وضع الهی و قضای ربانی - دخول در دوزخ است، ناگزیر این داخل شدن، موافق طبع و کمال برای وجودش باشد چرا که غایات، کمالاتی برای وجودات اند و کمال چیزی که سازگار با اوست در حق او عذاب نیست و تنها در حق دیگری که برای درجات برتر آفریده شده، عذاب می باشد.

ص: ۳۷

ابن عربی در فتوحات می گوید: پس هر دو سرا آباد می شود (یعنی هم بهشت و هم دوزخ) و رحمت خدا بر غضبش پیشی می گیرد و هرچیزی – حتّی جهنّم و دوزخیان – را شامل می شود، و خدا مهربان ترین (و دل سوزترین) مهربانان است.

ما در میان خودمان کسانی را می یابیم که با رحمت سرشته شده اند به گونه ای که اگر خدا به آنان میدان دهد، عذاب را از عالَم بر می دارند! این در حالی است که خدا این صفت را به آنها می بخشد و [پیداست] که دهنده کمال به این کار سزاوارتر است.

صاحب این صفت من و اَمثال من اند، و ما بندگانی هستیم آفریده خدا و اَصحاب هواهای نفسانی و اغراض [ناپسند] و بی گمان خدا به خلقش از ما مهربان تر است، چه درباره خودش گفته که او: «أرحم الراحمین» است، پس شک نداریم که او به خلقش از ما دل سوزتر است در حالی ما در [میان] خودمان [کسانی] به این حد از گذشت را می شناسیم.

اموری در مسائل فلسفی (و حکمت متعالیه) باید نقد و بررسی شود و دو شیوه در این زمینه شایان توجّه است:

۱. نقد خودِ مبانی، و اصولی که مسلّم دانسته شده است.

۲. بررسی اموری که با قطعیّات و مسلّمات مکتب وحی ناسازگار است.

هرکس با مکتب وحی «قرآن و حدیث» آشناست، می داند که بر اساس آموزه های دینی، بعد از این عالَم برای تبهکاران و ستم گران گرفتاری و عذاب و شکنجه و ناراحتی هست و شدت هم دارد. حال اگر کسی بگوید: «چنین نیست، عذاب برای دوزخیان عَذْب و گوارا می شود اگر آنان از جهنّم بیرون آیند اندوهگین می شوند!». پیداست که این سخن با مکتب وحی سازگار نیست و برخلاف اصولِ قطعی آن است.

ص: ۳۸

فلسـفه را که مـا نقـد می کنیم و حرفی دربـاره آن می زنیم، نمی خواهیم مسائـل قطعی و عقلی آن را انکـار کنیم؛ مسائلی که اثباتِ همه چیز – و خود وحی – به آنهـا متکی است (معلول بی علت پدیـد نمی آیـد، دور و تسـلسل و تنـاقض و تضـاد باطـل است) جای حرف ندارد، اینها را کسی منکر نیست.

بحث در ارتباط با چیزهایی است که در فلسـفه مطرح شـده است و با تعالیم خدشه ناپذیر وحی ناسازگار می باشد، و نیز شـماری از قواعدی که صراحت عقلانی لازم را ندارد. ما می گوئیم نیازی به این مسائل نیست و پرداختن به آنها تضییع عمر است.

ارتقای فلسفه به این معنا در «حوزه» که مسائل ناسازگار با وحی آموخته شود و مبانی ای اصول موضوعه به حساب آید که دستاورد آنها ضدیّت و تنافی با وحی است و به برنتافتن تعالیم مسلّم قرآن می انجامد، این کار ارتقا و پیشرفت نیست، بلکه انحطاط و جمود می باشد و اصراری است بر سخن گذشته گان که بنیادی استوار ندارد.

مطـالبی که نتـایجی این چنین أسـف بـار دارد چرا در دروس حـوزه الزامی می شود؟ اگر الزامی می شود، نقطه مقـابلش، مکتوبـات حضرات آیات مروارید و میرزا جواد آقای تهرانی و دیگران هم، باید الزامی شود.

در این آیه شـریفه وَ لَقَـدْ ذَرَأْنـا لِجَهَنَّمَ کَثِیراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ {۲۳} «لام» لامِ عـاقبت است نه لامِ غـایت. یعنی ما جن و انس را آفریـدیم [بعضـی از] آنها با سوء اختیار کارهایی کردنـد که به دوزخی شـدنشان انجامیـد. لام عاقبت در قرآن فراوان است. یکی از آنها این آیه است: لِیَکُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً {۲۴} حضرت موسی را فرعون به این نیت بزرگ نکرد که دشمنش باشد، بلکه سرانجام و نتیجه پرورش او چنین شد.

ص: ۳۹

جلسه هفتم

ازلیت خدای سبحان

الحمـد لله رب العالمین، و خیرُ الصـلاه و السـلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنَ الآن إلی یوم لقاء الله.

امام امیرالمؤمنین، علی علیه السلام در خطبه ۱۸۶ می فرماید:

بِهـا تَجلّی صانِعُهـا للعقول، و بهـا امْتَنَعَ عَن نَظَرِ العیون؛ و لایَجری عَلیه السُّکون و الحَرکَه، و کیف یَجری علیه ما هو أجْراه، و یَعُود فیه مـا هو أبـداه، و یَحْـدُثُ فیه ما هو أحْـدَثه؛ إذاً لَتفاوتَتْ ذاتُه و لَتجَزَّأ کُنهُه و لا امْتَنَع مِن الأزل معناه؛ و لَکان له وَراءٌ إذ وُجِـدَ له اَمامٌ و لالتَمَسَ التَّمام إذ لَزِمَه النُّقصان؛ و إذاً لَقامَتْ آیهُ المَصْنُوع فیه، و لَتَحوَّلَ دلیلاً بعد أن کان مَدلولاً عَلیه؛ و خَرَجَ بسُلطانِ الإمْتناع مِن أن یُؤثِّرَ فیه ما یُؤثِّرُ فی غیره، الَّذی لایَحُول و لایَزُول و لایَجُوز علیه الأفُول.

خدا با آفرینش پدیده ها برای عقل ها جلوه کرد و به آنها از دیده شدن به چشم سر امتناع ورزید.

سکون و حرکت بر او جریان نمی یابد؛ چگونه جاری باشد بر او چیزی که او آن را جاری ساخت، و چگونه ممکن است آنچه را او آغازیـد در او باز گردد و آنچه را آفرید در او اثر گذارد؟! زیرا در این صورت، ذاتش متفاوت می شود [گاه حرکت می یابد و گاه سکـون] و کُنه او تجزیه می پـذیرد و دیگر ازلی نمی توانـد باشـد. آن گـاه که برایش پیش (و جلوی) یـافت شود، ورایی نیز خواهد بود؛ و هنگامی که نقصان او را لازم آید، تمام را نیز می طلبد.

و این چنین آیتِ مصنوع در او استوار می گردد و پس از مدلول بودن [و دلالت همه اشیا بر او] به دلیل تحوُّل می یابد.

ص: ۴۰

خدا به سلطان نفوذ ناپذیری از اینکه مؤثرات در او اثر گذارد، بیرون آمد؛ او کسی است که از حالی به حالی درنیاید و زوال نپذیرد و اُفول را بر نتابد.

از مباحث اعتقادی، بحث ازلیّت حضرت حق است. ذات مقدس پروردگار ازلی است؛ (آن چنان که ابدی می باشد) یعنی برای او ابتدائی نیست و همواره بوده است. در خطبه های مختلف به عبارات گوناگون این حقیقت بیان شده است، در خطبه ۱۵۲ می فرماید:

الحمد لله الدّالّ عَلی وجوده بِخَلْقِه، و بِمُحدَث خَلْقِه عَلی أزلیَّته؛

حمد خدایی را که به خلقش بر وجودِ خویش راهنماست، و به حادث بودن خلقش بر اَزَلیّتِ خود دلالت دارد.

و نیز در همین خطبه آمده است:

مَن وَصَفَه فَقد حَدَّهُ، و مَن حَدَّهُ فَقد عَدَّهُ؛ و مَن عَدَّهُ فَقد أبْطَلَ أزلَه؛

هر که او را توصیف کرد، محدودش ساخت؛ و هرکس محدودش سازد او را شمرده است؛ هرکس او را شمارد، ازلیّتش را باطل ساخته است.

در خطبه ۱۶۳ می خوانیم:

لَیس لِأوَّلیَّتِه إبتداءٌ، و لا لِأزلیَّتِه إنْقضاءٌ؛ هُو الأوَّل و لَم یَزَل، و الْباقی بِلا أجَل؛

برای اولیّتِ او ابتدا (و آغازی) نیست، و برای اَزَلیّتِ او انقضا (و پایانی) وجود ندارد؛ او پیوسته اول است و پایدار، بی مدت (و منتها).

در همین خطبه آمده است:

لَم یَخلُقِ الأشیاء مِن اُصول أزَلیّه؛ و لا مِن اَوائل أبَدیه؛

اشیاء را از اَصول [و بُنیان] اَزَلیّت نیافرید، و از آغازینِ اَبدیّتِ آنها را خلق نکرد. (خلاصه اینکه کائنات ریشه در ازلیّت و ابدیّت ندارند).

و در خطبه ۱۸۵ می فرماید:

اَلدَّالُّ عَلی قِدَمِه بِحُدُوث خَلْقِه ... مُستَشْهِدٌ بِحُدُوث الأشیاء عَلی أزَلیَّتِه؛

خدایی که با حدوث خلقش قدیم بودنش را نشان داد ... حادث بودن اَشیا، گواه بر اَزَلیّتِ اوست.

ص: ۴۱

در خطبه ۱۸۶ آمده است:

سَبَقَ الأوقات کونُه، و العَدَمَ وُجُودُه، و الإبتداءَ أزَلُه؛

هستی اش از زمان ها سبقت گرفت، و وجودش از عَدَم (و نیستی) پیش افتاد، و اَزلیّت او را آغازی نیست.

در همین خطبه می خوانیم:

و لَامْتَنَعَ مِنَ الأزَلِ مَعناه؛

(اگر ذات خدا تفاوت پذیرد و کُنه اوتجزیه یابد) [در این صورت] (نمی شود در) معنایش ازلیّت را لحاظ کرد.

و نیز در همین خطبه آمده است:

لَم یَکُن مِن قَبل ذلک کائناً، و لو کانَ قَدیماً لَکان إلهاً ثانیاً؛ لایُقالُ: کانَ بَعد أنْ لَم یَکُن، فَتَجْری عَلیه الصِّفات المُحْدَثات، و لایَکُون بَینها و بَینه فَصلٌ و لا لَه عَلیها فَضلٌ؛ فَیَسْتَوی الصَّانعُ و المَصنُوعُ، و یَتَکافأ المُبْتَدع و البَدیع؛

پیش از آن، هستی ای نبود؛ و اگر قدیمی می بود خدای دیگری می شد. نمی توان گفت او (همانند کائنات) پس از نبودن هستی یافت؛ زیرا [با این سخن] صفات آفریده ها بر خدا جریان می یابد و میان آنها و خدا فصل [و تمایزی] پدیدار نمی گردد و خدا را بر مخلوقاتش برتری نبود، و در نتیجه صانع و مصنوع برابر و آفریده شده و آفریننده در یک سطح قرار می گرفت.

بسیاری از این جملات به نوعی تقریر و با (نحوه ای از تبیین) مُثبِت حضرت حق، و انیکه: (ازلیّت خاص ذات اقدس اوست) می باشند.

تبیین اول مدعا:

امام فرمود: «و بِمُحدَث خَلْقِه عَلی اَزلیَّته».

حدوثِ خلق، بیانگر ازلیّت حضرت حق است. این مطلب، که موجودات، حادث اند مفروغ عنه است.

البته آنچه در روایات مطرح است، همان حدوث حقیقی است، به معنای مسبوق به عدم واقعی خودش، نه حدوث ذاتی که در کتب فلسفی مطرح است و اصطلاحی است که تاریخ پیدایش آن مشخص می باشد. این حدوث ذاتی - که در فلسفه مطرح است - بحث جدیدی است که در منابع گذشته، یافت نمی شود. و با آوردن چند جمله از قدما و توجیهاتی می خواهند آن را به گونه ای بر حدوثی که در روایات آمده است تطبیق بدهند، که بحث مفصل و خاص خودش را دارد.

ص: ۴۲

حدوثی که در مکتب وحی مشخص است، بدین معناست که ماسوای خدا مسبوق به عدم حقیقی است (نه حدوث به معنای نیاز ذات و حدوث ذاتی) آنچنان این مطلب مفروغ عنه است که بعضی از کسانی که تعقُّل جدی در مسائل فلسفی دارند و پایبند هم می باشند به آن اعتراف دارند. مرحوم حاج شیخ محمدتقی آملی (شخصیتی که به حق جامع معقول و منقول بود و موقعیت علمی والایی داشت) در تعلیقه شان بر شرح منظومه در تقویت حدوث زمانی (به معنای مسبوق به عدم حقیقی) و تضعیف حدوثی ذاتی چنین تعبیری دارد، می گوید که:

القول بحدوث العالم ککک من ضروریات الدین بل المتفق علیه بین أهل الملل و النحل فلاینبغی القناعه فی المقام بالقول بحدوث العالم ذاتاً؛ {۲۵}

ایشان در این عبارت حدوث به معنای مذکور را از ضروریات دین و مکتب وحی می داند، بلکه مدعی است که متفق علیه تمامی ملل و نحل است.

البته از طریق حدوث ذاتی هم می توان استدلال کرد و استدلال با حدوث ذاتی هم سازگار است، ولی روشن است که این حدوثی که اینجا مطرح است آن نیست.

باری، تقریر استدلال چنین است: کائنات و موجودات حادث اند و حدوث آنها مفروغ عنه و مورد قبول می باشد، پس نیاز کائنات به مُحدِث ضروری است؛ چون حادث اگر بخواهد به خودش تحقق داشته باشد خُلف است (اگر نیازمند بخواهد به خودش تحقق داشته باشد معنایش این است که نیازمند نیست، و این یعنی خُلف) پس با توجه به حادث بودن کائنات، نیازِ حادث به مُحدِث – و مُوجَد به مُوجِد و یا به هر تعبیر دیگر – قطعی است.

و اگر آن محدِث مانند خود این حادث، حادِث باشد همین حکم را دارد وتسلسل پیش می آید، پس باید به حقیقتی منتهی شود که او ازلی بوده و حادث نباشد. این است که امام علیه السلام می فرماید: «و بِمُحْدَث خَلْقه عَلی اَزلیَّته»

ص: ۴۳

تبیین دوم:

با توجّه به این جملات امام علیه السلام در خطبه ۱۵۲ که می فرماید:

«مَن وَصَفَه فَقد حَدَّه، و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه، و مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ اَزلَه» می توان چنین استدلال نمود:

می دانیم خدا حی است و عالم است و قادر و... ، حال اگر کسی ذات سبحان را به صفاتی زائد بر ذات توصیف کند مشخص است که خدا را محدود کرده است؛ چون در این صورت، خدا دو چیز می شود: ذات و صفت؛ و اگر توصیف، متعدد باشد چند چیز می شود، خدا و صفات.

و چنانچه چند چیز باشد باید حدّی داشته باشد، خواه حدّ به معنای جنس و فصل و یا اینکه برای او ابعادی باشد و به جهات جسمی تشبیه گردد. آنچه روشن تر به نظر می رسد این است که «و من حدّه فقد عدّه» یعنی اگر کسی ذات حق را به صفتی زائد بر ذات توصیف نمود او را محدود کرده، و چنانچه او را محدود نمود، در عداد آنچه که شمرده می شود و قابل شمارش است در آورده و پیداست آنچه که شمارش پذیر باشد قابل تغییر و تغیُّر و حادث است، پس خدا حادث می شود و ازلیّتش باطل و این خُلفی است آشکار، بنابراین، او ازلی است.

بعضی گفته اند که: «و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه» یعنی نفسِ این ذاتی که محدود شده، «عدّ» (و شمارش) نسبت به او تحقق پیدا می کند نه اینکه در شمار معدودین درآید؛ زیرا وقتی محدود شد مرکب از اجزائی است و خود به خود معدود می گردد.

همچنین لازمه معدود بودن خود ذات، ترکیب است و لازمه ترکیب حدوث و حدوث هم ضدّ ازلیّت است.

ص: ۴۴

و تقریر سومی هم در ارتباط با این جمله در شروح آمده است، و آن این است که: «و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه» ؛ أی جعله وسیلهً للعدِّ، یعنی این محدود ساختن وسیله می شود برای اینکه معدودات به او شمرده شود، و این تقریر دوری است.

به نظر می رسد تقریر اول که از ابن میثم است برای تثبیت مطلب روشن تر باشد از تقریر دوم که از ابن ابی الحدید است.

هر دو تقریر به نظر درست می رسد، وقتی خدا در شمار معدودات قرار گرفت با بقیه معدودات فرقی ندارد و حادث می شود، پس نمی تواند ازلی باشد. تقریر دیگر این بود که خودش معدود شد، چون محدود شد، واحد عددی گشت که لازمه واحد عددی این است که حادث و معلول باشد. و با ازلیّت سازگار نیست. هر دو با حدوث ملازم است و در نتیجه هر دو با ازلیّت تضاد دارد.

تبیین سوم:

امام علیه السلام در این جمله که: «لیس لاوّلیته ابتداء» می فرماید:

(برای اولیّتش ابتداء نیست) یعنی وقتی گفته می شود «هو الاول» معنایش این نیست که نسبت به بقیه چیزها مقدم است، بلکه معنایش این است که ابتداء ندارد و ازلی است.

و جمله «و لا لازلیّته انقضاء» ، بیانِ خود مدّعاست؛ یعنی اینکه ذات مقدس ازلی است، این ازلیّتش، انتهاء ندارد.

تعبیر اول به این جهت توجه می دهد که «اول» به معنای اوّلِ اول ها نیست، بلکه یعنی اوّل ندارد. «و لا لازلیّته انقضاء» (و برای ازلیّتش نهایتی و انقضائی نیست) یعنی این وصف ازلیّت، برای اوست؛ «هو الاول و لم یزل، و الباقی بلا أجل» (اوست که اول است و لم یزل است وباقی است و انتهایی برای او نیست).

ص: ۴۵

این جملات شریفه در تفسیر آیه هو الأوّل و الاخر {۲۶} بسیار سودمند است؛ زیرا بعضی می خواهند از این آیه این گونه برداشت کنند که: خدا همه چیز است و ما در کتاب اول «آیات العقائد» مفصّل به آن پرداخته ایم.

یک سؤال:

آیا ازلیّت ذاتی خداست، و یا اینکه خداوند همیشه از ازل بوده است؟

جواب:

خداوند ازلی است، یعنی «ازلیّت» از صفات ذاتی خداست. اینکه خدا عالم است، نمی گوئیم که خداوند از علمیّت است و یا خداوند ذاتی است و علمی، این تعبیرات وقتی به ذهن می آید که به معنا توجّه لازم نشود. می گوئیم ازلیّت صفتِ ذات است، نه اینکه ذاتی است و ازلیّتی (همچنان که نمی گوئیم ذاتی است و علمی، ذاتی است و حیاتی، ذاتی است و قدرتی) اگر این گونه شد، پس دو شیء نیست، ذات و صفت نیست، بلکه یک حقیقت واحد است.

چون خداوند عالم بر همه چیز است، پس همان ذات «عالمٌ». همان ذات چون توانا بر همه چیز است، «قادرٌ». همان ذات چون مَظْهَر این علم و قدرت است، «حیٌّ». همان ذات چون ابتدائی برایش نیست، مسبوق به عدم نیست، «ازلیٌّ». و امثال ذلک.

عبارت دیگر چنین بود: «لم یکن من قبل ذلک کائناً و لو کان قدیماً لکان إلهاً ثانیاً. لایقال کان بعد ان لم یکن، فتجری علیه الصفات المحدثات، و لایکون بینها و بینه فصل» ؛ چیزی قبل از ذات حق وجود نداشت. «لم یکن من قبل ذلک کائناً» یعنی غیر از حضرت حقّ و قبل از او چیزی وجود نداشته است. (یعنی نمی شود چیزی قبل از تحققش و تکوّنش وجود داشته باشد) و اگر چیزی چنین می بود، قدیم بود؛ «و لو کان قدیماً لکان إلهاً ثانیاً».

ص: ۴۶

این جمله در بحث حدوث و قدم زیاد کاربرد دارد. اگر موجودات مسبوق به عدم خودشان نباشند، باید قدیم باشند. و اگر قدیم باشند «لکان إلهاً ثانیاً» (خدای دومی خواهد بود) ؛ زیرا وجودش از جایی نیامده است.

جمله «لایقال کان بعد اَن لم یکن» از اینجا مربوط به بحث مان است که ذات مقدس حضرت حق «کان بعد ان لم یکن» نمی باشد که به معنای اَزَلی نبودن و حادث است. حضرت استدلالی کرده اند که به نظر می رسد نکته جالبی در آن از جهتی که عرض می کنم باشد، می فرماید: اگر چنانچه «کان بعد اَن لم یکن» یعنی خدا ازلی نباشد، بایستی صفات مُحدَثات را داشته باشد، اگر این صفات را داشت دیگر فرقی بین خالق و مخلوق، صانع و مصنوع، بدیع و مبتدع نیست و در قدمت تساوی خواهند داشت. اگر چنین باشد بین او و خلق فاصله و تفاوتی نخواهد بود، یکسان خواهند شد؛ با آنکه روشن است که خالق و مخلوق و صانع و مصنوع یکسان نمی باشند.

حضرت استدلالی کرده اند که در ارتباط با ازلیّت حضرت حق است، اما از این استدلال در بحث حدوث و قدم هم به خوبی می شود استفاده کرد و حدوثی که مقصود و مطلوب است با این استدلال اثبات می گردد.

«لایقال کان بعد اَن لم یکن» اگر این گونه باشد، بر او صفات محدَثات، جاری می شود و در نتیجه او فضیلتی نسبت به موجودات دیگر ندارد، چه اینکه هر دو می شوند قدیمی که در وجودشان احتیاج به غیر ندارند و وجودشان از جای دیگری نیست. و نتیجه این است که صانع و مصنوع و خالق و مخلوق تفاوتی نداشته باشند و حال آنکه تفاوت ضرورت دارد، پس نمی شود که «لم یکن فکان» باشد، پس ازلی است.

ص: ۴۷

امـام علیه السـلام فرمود: «بهـا تجلّی صانعها للعقول و بها امتنع عن نظر العیون و لایجری علیه سـکون و الحرکه و کیف یجری علیه ما هو اجراه» {۲۷}

از مسائلی که به نظر بسیاری مبهم می آیـد و تبیین مطلب به دشواری انجام می شود این است که: اگر عالَم حادث به حدوث واقعی باشـد، به ذهن می آیـد که بین وجود حق وثمره فیضـش که وجود عالم است زمان بی نهایتی فاصـله شـده باشـد. این را چگونه می شود جواب داد؟

جمله ای که گفته شـد مقـداری دشوار است، بـا این عبـارتی که اینجا حضـرت فرمودنـد، مطلب روشن می شود و آن این است که: اصـلاً صحبتِ «وقت» غلط است. در این قضیه وقت، سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. زمان، بعد از ایجاد چیزی معنا می یابد و قبل از ایجاد، تصوّر زمان غلط است و وقت معنا ندارد تا گفته بشود وقت لایتناهائی گذشته و فیض نبوده.

و امـا حرکت و سـکون هم از این قبیـل است، چیزی را که نبوده و او ایجـاد نموده، دیگر در مورد خودش نمی توانـد جریـان داشـته باشد.

بنابراین در ارتباط با او همچنان که حرکت معنا ندارد، سکون هم معنا ندارد و مسئله منتفی به انتفاء موضوع است.

بنـابراین، «و لایَجْری علیه سـکونُ و الحرکهُ و کیف یَجْری علیه ما هو أجراه» چیزی را که او ابـداع و ایجاد کرد و محققش ساخت او نمی تواند در ارتباط با خودش جریان داشته باشد.

جلسه هشتم

اشاره

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۵۲ فرمود:

«مَن وَصَفَه فَقد حَدَّه و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه و مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزَله»

از صـفات حضرت حق این است که او ازلی است. در این مورد به گونه های مختلف و تعبیرهای متفاوت مسئله ازلیّت (و اینکه ذات مقـدس حضـرت حق ازلی است و ابتـدائی برای او نیست) بیـان شـده است. در بسـیاری از آنها واژه ازل و ازلیّت به کار گرفته شـده است. در این باره چنـد جمله از چنـد خطبه را آوردیم و یکی از آنها که به چنـد گونه معنا شد همین عبارت «مَن وَصَفَه فَقد حَدَّه و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه و مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزَله» {۲۸} است که به نظر رسـید در تبیین آن صـحبت بیشتری بشود؛ جمله آخر عبارت، به همین مطلب توجه می دهد که حضرت حق ازلی است و چون ازلی است صفت زائد بر ذات، برای حضرتش نیست.

ص: ۴۸

در ارتباط با ازلیّت حضرت حق یک استدلال روشنی هست که معمولاً در کتاب های مربوطه وجود دارد و آن این است که: بعد از اثباتِ این حقیقت که قائم به ذاتی است و به تعبیر اصطلاحی واجب الوجودی هست، اگر خدا ازلی نباشد، یعنی ایجاد شده و معلول است. اگر چیزی معلول شد با وجوبِ وجود و قائم به ذات بودن سازگار نیست و خُلف است.

فرض وجوبِ وجود، فرضی است که با معلول بودن منافات دارد و وقتی وجوب وجود مفروغ عنه باشد، ازلی بودن لازمه آن است وگرنه معلول می شود، و وجوبِ وجود، معنا ندارد. این، یک استدلال روشنی است.

درباره این جمله که: «مَن وَصفَه فَقد حَدَّه» گفتیم: اگر کسی وصف کند حضرت حق را او را محدود کرده است. اگر محدود کرد شمرد او را، و کسی که او را بشمرد، ازلیّتش را باطل نموده است. تلازم بین «مَن وَصفَهُ فَقدْ حَدَّه» و «مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزله» را بیان کردیم که چگونه است.

درباره «مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزله» در شرح نهج البلاغه ابن میثم – خطبه ۱۵۱ – چنین آمده است.

لمّا کان عَدُّه عبارةً عن جَعْله مبدأ لکثرةٍ معدوده، أو عن کونه ذا أجزاءٍ معدوده، و کان ذلک من لواحقِ المُمکنات و المُحدَثات، الغیر المستحقه للأزلیّه بالذات، لاجَرَم کان مَن عَدَّه بأحَد الإعتبارین مُبطلاً أزله، الَّذی یَستَحقُّه لذاته.

تلازم به این صورت بیان شده است که «هرکس او را شمارد» یعنی «با این شمردن، حضرت حق را مبدأ کثرت معدوده قرار داده است». این عبارت، مقداری مبهم است. به نظر می آید مقصود این است که: وقتی کسی حضرت حق را، به شمارش درآورد، این به شمارش درآوردن، لازمه اش این می شود که این شیئی که به شمارش آمده، چیزی است که می تواند تکثّر داشته باشد و مبدئی باشد برای پذیرش کثرت و قابلیّت آن؛ و اگر چنین شد (تکثّر مطرح شد) لازمه نیاز و احتیاج مطرح شده است؛ یعنی چنین چیزی بایستی نیازمند و معلول باشد، و در نتیجه وقتی معلول شد، نمی تواند ازلی باشد.

ص: ۴۹

و تقریر دیگری که فرمودند این است که: «مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزَله» کسی که به شمارش درآورد ذات مقدس حضرت حق را، تا به شمارش درآورد (یعنی توصیف کرد و صفت را زائد بر ذات در نظر گرفت) نتیجه اش محدودیت است، محدود که شد معدود می شود و تا معدود شد قابل تکثّر است (یعنی حد و اندازه دارد) پس قابل تقسیم است. و دارای اجزاء می باشد و نتیجتاً به محض اینکه گفته شد چیزی معدود است مساوی است با اینکه برای او اجزائی فرض شده باشد. شیئی که اجزاء دارد، مرکب است و مرکب که شد محتاج است، محتاج که شد معلول است، معلول که شد ازلی نیست (این هم تقریر دومی است در این عبارت).

«لمّا کان عدُّه عبارةً عن جعله مبدأ لکثره معدوده» (وقتی به شمارش درآورد چیزی را، معنایش این است که مبدأ کثرت معدوده قرار داده است) یعنی وقتی شیئی معدود باشد، قابلیت تکثّر را دارد، قابلیت تکثر که داشت، لازمه اش نیاز و احتیاج و معلولیّت است، و این با مسئله ازلیّت سازگار نخواهد بود.

وجه دوم اینکه: «أو عن کونه ذا أجزاء معدوده» وقتی که به شمارش درآورد چیزی را، معنایش این می شود که: دارای اجزائی شده که این اجزاء شمارش می شود و می توانیم به اجزاء بسیاری او را تقسیم کنیم. و هر آنچه که چنین باشد، صفات ممکنات و محدَثات را می یابد؛ و وقتی که مُحدَث و ممکن شد، ازلی نخواهد بود؛ «و کان ذلک من لواحقِ الممکنات و المحدَثات، الغیر المستحقه للازلیّه بالذات»

«لاجرم کان مَن عَدَّه بأحَد الإعتبارین» اعتبار اول «جعله لکثره معدوده» و اعتبار دوم «عن کونه ذا أجزاء معدوده» به ناچار هر کسی خداوند را به یکی از این دو اعتبار بشمارد، چنین کسی «مُبطلاً أزله» و حال اینکه فرض این بود که او ازلی است؛ چون وجوبِ وجود و قائم بالذات بودن حضرت حق مسئله ای است که مفروغ عنه فرض شده است؛ «الَّذی یَستَحقُّه لذاته».

ص: ۵۰

در جلد۱ شرح ابن میثم (ص۱۲۴) در خطبه اول «و مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزله» نیست، بلکه به این صورت است: «و مَن أشار إلیه فَقد حَدَّه و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه».

و در بیان تلازم بین «حدَّه» و «عدَّه» می نویسد: «إذ کان حَدّ الشَّیء إنَّما یَتألَّف مِن کثره مُعتبره فیه و کلّ ذی کثره، معدوده فی نفسه، و نتیجه هذا البرهان أنَّ مَن أشار إلیه فَقد عَدَّه و أمَّا اسْتحاله أن یکون معدوداً فلِما علِمتَ فیما سبق أنَّ الکثره مستلزمه للامکان»

در اینجا مطلب را به این صورت می آورد که هر که به او اشاره کند (چه اشاره حسی باشد و چه وهمی) لازمه اش این است که آن مشارالیه باید محدود باشد تا به آن اشاره شود. وقتی چیزی محدود شد دارای ابعاد و اجزا خواهد بود و هر چیزی که ذوکثره باشد – چون از اجزاء تألیف پیدا کرده – معدود هم می باشد به خاطر اینکه دارای اجزای متعدد است.

لذا نتیجه می گیریم که اگر چیزی متعدد شد ازلیّت درباره او ابطال می شود؛ زیرا متعدد که شد، جزء ممکنات و محدَثات، می گردد و وقتی محدَث و ممکن شد، ازلیّت دیگر معنا ندارد.

در شرح ابن ابی الحدید جلد ۹ (خطبه۱۵۲) نیز آمده است: «و مَن قال بذلک فقد عدّه أی جَعَله مِن جمله الجثه المعدوده فیما بیننا» ؛ هر که این را بگوید [خدا را توصیف کند] او را شمرده است؛ یعنی در شمار معدوداتی که در میان ما هست قرار داده است.

در شمار اشیاء معدوده، (یعنی در شمار ممکنات و محدَثات) که درآمد، اَزلیّت معنا ندارد.

وقتی قابلیت کثرت یافت و فرض هم این است که مبدأ است، مبدأ کثرت می شود.

ص: ۵۱

متن عبارت چنین است: «أی جَعَله مِن جمله الجثه المعدوده فیما بیننا کسائر البشر و الحیوانات و من قال بذلک فقد أبْطَلَ أزَله لأَنّ کلَ ذاتٍ مماثله لهذه الذوات المحدثه فانها محدثه مثلَها والمحدَث لایکون ازلیاً» هر که این را بگوید ازلیت خدا را باطل ساخته است؛ زیرا هر ذاتی که مماثلِ موجودات مُحْدَث باشد، مانند آنهاست.

موجودات دیگر که ازلی نمی توانند باشند، پس او هم نمی تواند ازلی باشد.

و همین تعبیر «عدّه» را ابن ابی الحدید در جلد۱، خطبه اول (ص۱۶) این گونه تقریر می کند: «و من حدّه فقد عدّه؛ أی جعَله مِن الاشیاء المحدثه و هذا حقٌ لاَنَّ کلَّ محدودٍ معدودٌ فی الذوات المحدثه» ؛ هر چیزی که محدود باشد این جزء ذوات محدثه محسوب می شود. و این حق (و درست) است؛ زیرا هر محدودی اجزائی دارد. اجزائی داشت جزء ذوات معدوده و محدثه خواهد بود.

مرحوم علامه جعفری «عَدَّه» را این گونه ترجمه کرده اند: «و چون معدودها به شمارشش درآورد» که طبعاً معدود می شود و همین مطلب از آن استفاده می شود.

در تعلیقه عبدُه (ص۲۲) چنین آمده است: «و مَن حدّه فقد عدّه أی أحصاه و أحاط بذلک المحدود» وقتی کسی چیزی را شُمرد یعنی احصائش کرد، لازمه احصای شیء احاطه بر اوست. وقتی محاطش قرار داد، نتیجه اش این می شود که احاطه علمی پیدا کرد بر او؛ و بر ذات مقدس حضرت حق احاطه علمی امکان ندارد.

اگر احاطه برچیزی پیدا شد لازمه اش این است که آن شیء ازلی نباشد؛ چون اگر چیزی ازلی باشد، محدود نمی تواند باشد. محدود که نشد احاطه بر او امکان ندارد. (نمی شود که مُحاط قرار بگیرد)

چرا لازمه اش احاطه است؟ «لأنّ الحد حاصر لمحدوده» به خاطر اینکه وقتی چیزی محدود شد، حدّ پیدا کرد، آن ذات و آن شیء را حاصر شد و به احاطه درآورد. در نتیجه بعد از احاطه، ازلیّت خدای سبحان باطل می شود.

ص: ۵۲

در توصیف حضرت حق - در خطبه ۱۸۶ - مطالب بلندی آمده است که واقعاً شگفت انگیز است. سخن این بزرگواران در همه موضوعات (به ویژه در مسائل دشوار معارفی) در عین دقت و زیبائی رسا و شیرین است، نمونه آن همین دو سه جمله است که فرمود: «مَن وَصفَه فَقد حَدَّه و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه و مَن عَدَّه فَقد أبْطَلَ أزَله» که از نظر زیبایی کلام، فوق العاده است. و در هیچ کجای بیانات بشری یافت نمی شود.

جملات پیشین این عبارت، این گونه است: «و إنَّما کلامه فعل منه، أنشأه و مثّله لم یکن من قبل ذلک کائناً و لو کانَ قدیماً لَکان إلهاً ثانیاً».

بجاست بر این سخن تأکید شود که: روایات و مدارک وحیانی اِصرار بر این دارند که هرچه قدیم باشد، اول و ابتداء ندارد و این امر با الوهیّت تلازم دارد این مطلب، به صورت های مختلف در خُطَب حضرت و در روایات مختلف آمده است و دلیل عقلی اش هم مشخص می باشد چیزی که ابتدا ندارد (یعنی وجودش را از جایی نگرفته است) هستی او معلول نیست، و به تعبیر اصطلاحی قائم بالذات است و وجوبِ وجود دارد و در نتیجه خدای دوم می شود.

با این عبارات و این اصطلاحات (حدوث ذاتی و حدوث زمانی و قدیم ذاتی و قدیم زمانی) هرچند توجیهاتی گفته بشود نمی توان این حقیقت را سامان بخشید. واقعیت این است که اگر چیزی هستی اش را از جایی نگرفته است، ابتداء ندارد و لازمه آن این است که قائم به ذات باشد. و قائم به ذات که شد «لکان إلهاً ثانیاً» ؛ خدای دومی می شود.

اینکه گفته بشود که بالغیر قِدمَت دارد و نیاز در ذاتش هست؛ یعنی حادث ذاتی و قدیم زمانی است، حادث ذاتی و قدیم زمانی هم به این معناست که نبوده و هستی یافته است، حال، اگر کسی به چیزی به این معنا قدیم زمانی بگوید، یعنی: از اولی که زمان بناء شد، او هم بوده است، مطلب درستی است، بلکه باید گفت زمان به تحققِ شیء تحقق می یابد، و این دو یعنی (اصل ایجاد و آغازِ زمان) با هم تلازم دارند. ایجاد که تحقق یافت، زمان هم معنا پیدا می کند. پس آن شیء موجَد، حادث زمانی (یعنی حادث حقیقی) است؛ یعنی از همان آنی که محقق شده زمان معنا پیدا کرده.

ص: ۵۳

اما به معنای اینکه ابتدا نداشته، غلط است. جز ذات مقدس حضرت حق، همه چیز نبوده و بود شده است، غیر از خدا همه چیز ابتدا و آغازی دارد.

این حادث زمانی که معمولاً گفته می شود به این معنایی که عرض کردم که بگوئیم همه چیز حادث زمانی است و ابتدائی دارد و با تحقق خودش زمان هم تحقق پیدا کرده و خودِ زمان هم حادث است و خود آن شیء هم حادث است درست می باشد.

حادث زمانی به این معنا نیست که: (زمان بود و چیزی نبود و در آن زمانی که چیزی نبود این حادث به وجود آمد) اگر کسی هم این تعبیر در ذهنش باشد درست نیست؛ چون، در این صورت نقل کلام در مورد همان زمان خواهد شد.

جلسه نهم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیرُ الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنَ الآن إلی یوم لقاء الله.

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۵۲ می فرماید:

مَن وَصفَه فَقد حَدَّه و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه و مَن عَدَّه فَقد أبطَلَ أزلَه؛

هرکه خدا را توصیف کند محدودش می سازد و هرکه او را محدود کند شمرده است و هرکه او را به شمار آورد ازلیّت او را باطل ساخت.

در آغاز همین خطبه آمده است:

اَلحمدُ لله الدّال عَلی وُجُوده بَخَلقِه، و بمُحدَثِ خَلقه عَلی أزلیَّته؛

حمد خدایی را که خَلق (و آفریده هایش) راهنمای وجود (و هستی) اوست، و حدوث خلقش بر ازلیّتِ او دلالت می کند.

این جمله استدلالی دیگر بر ازلیّتِ خداست و از جمله ای که در آغاز سخن آمد متمایز است.

ص: ۵۴

و خطبه ۶۵ می فرماید:

الحمدلله الـذی لم تَسْبِق له حالٌ حالاً، فَیکون أوَّلاً قبلَ اَن یکونَ آخراً حمـد ویژه خدایی است که برای او حالی بر حالِ دیگر پیشـی نگرفت (و محل حالات متفاوت نیست) اول است، نه اوّلی که برای او آخری باشد.

و در خطبه ۸۵ آمده است:

الأوَّلُ لاشیءَ قَبلَه؛

اولی است که چیزی پیش از آن نمی باشد.

و نیز در خطبه ۹۰ می فرماید:

الذی لم یَزَلْ قائماً دائماً؛

خدایی که پیوسته استوار هست.

و در خطبه ۹۱ می خوانیم:

الأوَّلُ الذی لم یَکُن له قَبلٌ فَیکون شیءٌ قَبلَه و الآخرُ الذی لیس له بَعدٌ فَیکون شیءٌ بَعدَه؛

اولی است که قَبل ندارد تا چیزی قبل از او باشد، و آخری است که بعد ندارد تا چیزی بعد از او باشد.

در خطبه ۹۴ آمده است:

الأوَّل الذی لا غایةَ له فَیَنتَهی و لا آخرَ له فَیَنقَضی؛

خدا اولی است که غایتی ندراد تا انتها یابد، و آخری ندارد تا انقضا پیدا کند.

و در خطبه ۹۶ می خوانیم:

الحمد لله الأوَّل فَلاشیء قَبلَه و الآخر فَلاشیء بَعدَه و الظاهرِ فَلاشیء فَوقَه، و الباطنِ فَلاشیء دُونه؛

ستـایش خـدایی را که اول است، پس چیزی قبل از او نیست؛ و آخر است، پس چیزی بعـد از او نمی باشـد؛ ظاهر است، پس چیزی فوقِ او نیست و باطن است، پس چیزی دونِ او (و پنهان تر از او) نمی باشد.

بسـیاری از این عبارات نظیر هم انـد و این جملات، همه، اول و آخر و ظاهر و باطن را نسـبت به خدای متعال تبیین می کنند. نیز این عبـارات، معنایی را که ابن عربی و بعضـی نسبت به تفسـیر هو الأوّل و الاخر و الظّاهر و الباطن {۲۹} گفته انـد: یعنی «خدا همه چیز است» نفی می کنـد. اینکه اول است، بـدین معنـاست که قبل او چیزی نیست، (یعنی ابتـداء نـدارد) و آخر است؛ یعنی نهایتی برایش نیست.

ص: ۵۵

در خطبه ۱۶۳ می فرماید:

لیس لأوَّلیّته إبتداء، و لا لأزلیّته انقضاء؛ هُو الأوَّل و لم یَزَلْ، و الباقی بلا أجل؛

برای اولیت خدا آغاز و ابتدایی نیست و برای ازلیّتش پایان و انقضایی وجود ندارد؛ او اول است و پیوسته اول خواهد بود، و باقی و پایدار است بی آنکه بتوان اَجَل و مدتی را (برایش) معین کرد.

این جملات، پندارهای نادرستی را که ممکن است از عباراتِ پیشین به ذهن بیاید می زداید و به صراحت، مقصود از ازلیّت را مشخص می سازد که همان جاودان و ماندگار بودن و پایان نداشتن است؛ چنان که مراد از اول، یعنی آغازی برای او نیست.

و در خطبه ۱۸۲ می فرماید:

لم یُولَد فَیکونَ فی العِزِّ مُشارکاً؛

خدا از چیزی متولد و جدا نشده تا در عزت و توانائی دارای شریک باشد.

معنای این سخن نیز ازلی بودن خداست؛ زیرا می فرماید خدا معلول نمی باشد تا اشکالات گوناگون درباره اش مطرح گردد، از جمله اینکه در توانمندی شریک یابد.

و در خطبه ۱۸۵ آمده است:

الدّال عَلی قِدَمه بِحُدوث خَلقه؛

با پدیدآوردن آفرینش، قدیم و ازلی بودن خود را ثابت کرد.

و در همین خطبه است:

مُستَشهِدٌ بِحُدوث الأشیاء عَلی أزلیَّته؛

حادث بودن اشیا گواه بر ازلیت اوست.

و در خطبه ۱۸۶ می فرماید:

سَبَقَ الأوقاتَ کونُه و العدَمَ وُجُودُه و الإبتداء أزله؛

هستی اش پیش از زمان، و وجودش بر نیستی مقدّم و ازلیّتش بر هر آغازی سبقت گرفت.

و در همین خطبه می فرماید:

لایُقال کانَ بَعدَ اَن لَم یَکنْ فَتَجرِیَ عَلیه الصِّفاتُ المُحدَثات؛

درباره خدا نمی توان گفت: خدا نبود و پدید آمد (یعنی ازلی است). که در این صورت صفات و علائم پدیده ها را پیدا می کند.

ص: ۵۶

اینها جملاتی اند که بر ازلی بودن خدای متعال دلالت می کنند اگر سخنان امام با دقّت بیشتری وارسی شود، جملات بیشتری از این قبیل به دست می آید که تمامی آنها مثبت ازلیت حضرت حق می باشند.

گاه در بیانات معصومین علیهم السلام خودِ مدّعا، بی استدلال بیان شده، و گاه استدلال آن نیز آمده است؛ مانند قرآن کریم که درباره توحید گاه خودِ مدّعا گفته شده، همچون: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ وَ لَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ {۳۰} (بگو او خدایی است یکتا، خدای صمد، نه کس را زاده نه زائیده از کس، و او را هیچ همتایی نباشد) و در مواردی هم بر توحید استدلال شده؛ مانند این آیه که: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا. {۳۱} (اگر در آن دو (آسمان ها و زمین) جز الله خدایان دیگری بود، قطعاً (نظامشان) تباه می شد.

در بسیاری از عباراتی که ذکر شد، صرفاً بیانِ مدّعا بود و در تعدادی مدّعا با استدلال همراه بود؛ مانند: «و بمُحدَث خَلقه عَلی أزلیَّته» یا «الدّال عَلی قِدَمه بحُدُوث خَلقِه» و یا «مُستَشهِدٌ بحُدُوث الأشیاء عَلی أزلیَّته».

استدلالِ مربوط به این جملات روشن است. ابن میثم و ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه خود در این خصوص تقریراتی دارند که تقریر ابن ابی الحدید مطلوب تر به نظر می رسد، اینکه فرمود: «و بمُحدَث خَلقِه عَلی أزلیَّته» خلق – در بررسی عقلانی – حدوثش قطعی است، ماسوی الله، هرچه هست، حادث اند؛ زیرا متغیّر و محدودند و پیداست که «تحدید» ، «تغییر» و «ترکیب» همه مُثبِت حدوثِ شیء است و این صفات، شاهد حدوث شیء است و آنچه حادث است نیازمند به علتی است که مُحدِث آن باشد. آن مُحدِث چنانچه قدیم باشد، مطلوب ثابت می شود و اگر آن مُحدِث خود نیز مُحدَث باشد، خود نیازمند مُحدِث دیگری است که به تسلسل می انجامد و بطلان تسلسل روشن است. در نتیجه، مُحدَث بایستی منتهی شود به شیء که حادث نبوده و قدیم باشد، یعنی ازلی.

ص: ۵۷

تعبیر قـدیم و ازلی - که از اصـطلاحات مُتکلِّمین است - از روایـات گرفته شـده است. امـا فلاسـفه بـا تعبیر دیگری همچون «ممکن الوجود» و «واجب الوجود» به بحث می پردازند و می گویند:

تمام این اشـیا ممکن اند (به دلیل همان صـفاتی که گفته شد) و هر ممکن الوجودی نیاز به علت دارد، و اگر علتش هم محتاج علتی شـد، ... تسـلسل پیش می آید که باطل است. و اگر منتهی شد به وجودی که وجوب دارد، ثبت المطلوب. چون آنچه وجوب وجود داشـته باشـد قِدمتش قطعی است، وجـوب وجـود ملازم بـا ازلیّت است و فرض عـدم ازلیّتش خُلـف است اگر چیزی وجوب وجود داشت معنایش این است که باید باشد وقتی گفته شد باید باشد، یعنی قدمت و ازلیتش قطعی و ثابت است.

در شرح ابن میثم جزء۳ ص۲۳۰ تقریری بیان شده که با آنچه گفتیم تفاوت دارد و به نظر می رسد از نقصـی برخوردار است. ایشان می گوید:

«و بمُحدَث خَلقه عَلی أزلیَّتِه» و تقریرُ هذه الدَّلاله أنَّه قد ثَبتَ فی موضـعه أنَّ جمیعَ المُحدَثات صادره عن قدرته تعالی و مُنتَهیه عندها فَلو کانَ مُحدَثاً لَکانَ مُحدِثاً لنَفسِه و هُو باطلٌ بالضروره.

همه اشـیا که مُحدَث اند صادر از قدرت حضـرت حق اند و منتهی می شوند به حضـرت حق. چنانچه حضرت حق (که این محدَثات به او منتهی می شوند و صادره از قدرت اویند) قدیم و ازلی باشد، مطلوب ثابت می شود؛ و اگر او مُحدَث باشد، بایستی که خودش خودش را احداث کرده باشد.

و اینکه شـیء مُوجِد خودش باشد بطلانش به ضـرورت معلوم است. شیء که نمی تواند موجِد خودش باشد؛ زیرا سؤال می شود چه وقت موجِـد خودش شـده؟ زمانی که نبوده موجِـد خودش شـده؟ در این صورت، معـدوم که نمی توانـد موجِد باشد. و یا با بودش، موجِد و مُحدِث خودش شده؟ در این صورت، تحصیل حاصل است؛ پس واضح است که شیء نمی تواند موجِد خودش باشد.

ص: ۵۸

آن نقصی که به ذهن می آید این است که با گفتن جمله «أنَّ جمیعَ المُحدَثات صادره عن قدرته تعالی و مُنتَهیه عندها» ابن میثم خواسته که مسئله تسلسل را مطرح نکند و آن را مفروغ عنه بگیرد و به این ترتیب، اثبات ازلیّت شود، ولی استدلال بهتر، این است که احتمالات مختلف در خود استدلال مطرح شود؛ لذا عبارت ابن ابی الحدید از این جهت جامع تر است وی در توضیح جمله «و بمُحدَث خَلقه عَلی أزلیَّتِه» در جزء نهم، ص۱۴۸ می گوید:

و هُو أنَّ العالَمَ مَخلُوقٌ له سبحانه، حادثٌ مِن جَهتِه و المُحدَث لابدَّ له مِن مُحدِث، فإن کانَ ذلک المُحدِث مُحدَثاً عاد القول فیه، کالقول فی الأوَّل، و یتسلسل؛ فلابدّ مِن مُحدِثٍ قدیمٍ و ذلک هو الله تعالی؛

عالَم مخلوق خدای سبحان است و از ناحیه خدا حادث می باشد، و چیزی که حادث شده ناگزیر نیازمند «مُحدِث» است؛ اگر آن «مُحدِث» خود «مُحدَث» باشد، نیاز به «مُحدِث» درباره او تکرار می شود؛ پس چاره ای نمی ماند جز بود مُحدِثی قدیم و او همان خدای متعال است.

تقریری که در آغاز گفته شد تقریر جامعی است؛ یعنی اینکه اشیا مُحدَث اند، به خاطر داشتن صفات حدوث از قبیل تغییر، ترکیب و نیازمندی.

معروف است که ابن ابی العوجاء خدمت حضرت صادق علیه السلام بود و همین بحث ها مطرح شد، حضرت فرمودند:

أ مَصنوعٌ أنت أم غیرُ مصنوع؟ فَقالَ عبدالکریم بن أبی العوجاء: أنا غَیر مصنوع، فَقالَ له العالم علیه السلام : «فَصفْ لی لو کُنتَ مَصنوعاً کیفَ کُنتَ تَکون؟!» فَبقیَ عبدالکریم مَلیّاً لایُحِیرُ جواباً، و وَلَعَ بخشبه کانتْ بینَ یدیه و هُو یقولُ: طَویلٌ عَریضٌ عَمیقٌ قَصیرٌ مُتحرِّکٌ ساکنٌ، کُلُّ ذلک صفهُ خلقه، فَقالَ له العالِم علیه السلام : «فَإن کُنتَ لم تَعلمْ صفَه الصَّنعَه غَیرَها فَاجْعَل نَفسکَ مَصنُوعاً؛ لِما تَجِدُ فی نَفسک مِمّا یَحدُثُ مِن هذه الأمور»؛ {۳۲}

ص: ۵۹

آیا آفریده هستی (حادثی) یا غیر آفریده؟ ابن ابی العوجاء گفت: «من غیر آفریده هستم»، امام علیه السلام فرمود: برای من توصیف کن که اگر ساخته شده بودی چگونه بودی؟ او در فکر رفت و جوابی نیافت و به تکّه چوبی که در مقابلش بود نگاه می کرد و می گفت: «بلند، پهن، عمیق، کوتاه، متحرّک، ساکن تمام اینها علائم خلقت اوست»، آن گاه امام علیه السلام فرمود: چنانچه صفات مصنوع را غیر از اینها نمی دانی، پس خودت را نیز مصنوع بدان. به خاطر آنچه که در خودت از این علائم می یابی.

و در برخوردی دیگر ابن ابی العوجاء به حضرت عرض می کند:

أ لیس تَزعَمُ أنَّ اللهَ خالقُ کُلِّ شیء؟ فَقالَ ابُو عبدالله علیه السلام : «بلی» فَقالَ: أنا أخلُقُ، فَقالَ علیه السلام له: «کَیفَ تَخلُقُ؟!» فَقالَ: اُحدِثُ فی المَوضع ثُمَّ ألبَثُ عَنه فَیَصیر دَوابَّ، فَأکُون أنا الَّذی خَلقْتُها، فَقالَ: ابُو عبدالله علیه السلام : «أ لَیس خالقُ الشَّیء یَعرِفُ کَم خَلْقُه؟» قالَ: بلی، قالَ: «فَتَعرِفُ الذَّکرَ منها مِن الأنثی، و تَعرِفُ کَم عُمُرُها؟!» فَسکتَ؛ {۳۳}

آیا نمی پنداری که خدا آفریننده هرچیزی است؟ امام صادق علیه السلام فرمود: آری. وی گفت: من هم می آفرینم. امام صادق علیه السلام به وی گفت: چگونه می آفرینی؟ گفت: در مکانی مدفوع می کنم، مدتی درنگ می کنم تبدیل به حشرات می شود، بنابراین، من کسی هستم که آنها را آفریده ام. امام صادق علیه السلام فرمود: آیا این گونه نیست که آفریننده چیزی، می داند چقدر آفریده است؟ گفت: آری. امام علیه السلام فرمود: بنابراین، نر و ماده آنها را می شناسی و می دانی عمر آنها چقدر است؟ وی ساکت شد.

در هرحال اشیا حادث اند و مُحدِث می خواهند (یا به تعبیری علت و موجِد می خواهند) و چنانچه آن موجِد و آن علت و آن محدِث، حادث باشد، او نیز موجِد می خواهد و یَتسلَسل، و اگر در این سلسله به غیر محدَث برسیم، ثبت المطلوب و آن ازلی همان مبدأ آفرینش است.

ص: ۶۰

پس از این طریق نیز استدلال شده که غیر از استدلالی است که برای عبارت «مَن وَصفَه فَقد حَدَّه و مَن حَدَّه فَقد عَدَّه و مَن عَدَّه فَقد أبطَلَ أزلَه» بیان شد.

عبارت دیگر «لم یُولـد» بود، که همین استدلال را تداعی می کند. «لم یولد» اگر ازلی نباشد قطعاً معلول است، چون هرچه که ازلی نیست، «لم یکن فکان» خواهـد بود و معلول هم علّت می خواهد و فرض این است که در ارتباط با ادله اثبات حضرت حق مطلب به اینجا منتهی شد که، ذات مقدس حق متعال معلول نیست. در نتیجه ازلی و ابدی خواهد بود.

به نحو مطلق می توان گفت: هرچه قدیم باشد، ازلی است و اگر چیزی غیر از حق متعال ازلی شد «لکان إلها ثانیاً» (خدای دومی خواهد بود) و ثَنَویت هم به حکم عقل باطل است. پس بیش از یک قدیم و ازلی نداریم و او همان ذات مقدس حق متعال است، نه غیر او.

اما براساس اصطلاحات فلسفی - که مغایر و مخالف ظواهر روایات است - می گویند: دو نوع قدیم داریم؛ قدیم بالذات که همان ذات حضرت حق است، و قدیم بالغیر که کلّ عالَم است، و از این روست که قائل به قِدْمتِ عالَم اند که با حدوث مطرح شده در روایات، سازگاری ندارد.

جلسه دهم

اشاره

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۰۱ می فرماید:

الحَمدُ لله الأوَّل قَبلَ کُلِّ أوَّل، و الآخر بَعدَ کُلِّ آخِر، بأوَّلیَّتِه وَجبَ اَن لا أوَّل له و بآخِریَّته وَجبَ اَن لا آخِرَ له؛

ستایش خداوندی را که پیش از هر أوّلی، اوّل است و بعد از هر آخری آخر، به اوّل بودن او واجب شد که آغازی برایش نباشد، و به آخر بودنش لازم آمد که آخری برایش نباشد.

ص: ۶۱

در ارتباط با ازلیّت حضرت حق، عباراتی شفاف و روشن از خطب امیرالمؤمنین علی علیه السلام ذکر شد و به خوبی از آنها استفاده می شد که این صفت، مختص خداوند سبحان است؛ یعنی اوست که ازلی است و غیر او ازلی نیست.

اوست که همواره بوده است و همچنان خواهد بود. و جز او هرچه هست، نبوده اند و پدید آمده اند.

جملاتِ آغازین خطبه ۱۰۱ نیز در همین معنا وضوح دارد، با این تفاوت که در بعضی از جملات خطبه های دیگر به صراحت، نفی ازلیّت غیر حضرت حق شده است؛ مانند: «لو کانَ قدیماً لَکانَ إلهاً ثانیاً».

اصطلاح قدیم بالذات و قدیم بالغیر و حدوث بالذات و حدوث بالغیر، تاریخ ساخت و پیدایش دارد؛ یعنی از زمان مشخص و معینی وارد مباحث و کتاب های مربوطه شده است، وگرنه از کلمه قدیم و حادث استفاده می شود که قدیم مساوی است با ازلی بودن و آغاز نداشتن و حادث مساوی است با ابتدا داشتن و «لم یکن فکان» بودن است.

از آنجا که نتیجه قواعد فلسفی - در ارتباط با مسئله علت و معلول - قائل شدن به قدمتِ عالم است و این نتیجه با آنچه از مدارک وحیانی به دست می آید سازگار نمی باشد، پایبندان به مدارک وحیانی (در مقام چاره اندیشی و حل این تضاد) به تدریج قائل به حدوث ذاتی و حدوث زمانی شدند.

آری، در احادیث و مدارک وحیانی مسئله حدوث مطرح است، که همان حدوث واقعی مسبوق به عدم ماسوی الله می باشد که با انحصارِ قدمت و ازلیّت حضرت حق سازگار است.

مرحوم شهید مطهریŠ در شرح مبسوط منظومه شان، تاریخچه این مطلب و تقسیم بندی حدوث را به ذاتی و زمانی بیان نموده اند.

ص: ۶۲

آنچه در روايات و خطب و مدارك وحيانی آمده است به همان معنای لغوی متفاهمی است كه همه عقلا داشته اند و اصطلاحات فلاسفه بعدها پديد آمد و بر مدارك وحيانی تحميل شد.

باری، امام علی عليه السلام در خطبه ۱۰۱ می فرمايد:

الأوَّل قَبل كُلِّ أوَّل و الآخر بَعدَ كُلِّ آخر؛

(يعنی حضرت حق ازلی و ابدی است) اول است قبل از هر اولی؛ يعنی ابتدايی برای او نيست و ازلی است.

و الآخر بَعدَ كُلِّ آخر؛ هرچيزی كه غير ذات مقدس حضرت حق است، برای او آخری است و فناپذير است. موجودات پس از خلقت، اگر ابدی هم باشند، ولی قابليّت فنا را دارند و فنای آنها ممكن است. با توجه به اين فرض، دارای آخر می شوند ولی ذات مقدس حضرت حق آخر است، بارها يادآوری شد كه: هو الأوّل و الاخر ؛ يعنی اول و آخر ندارد. اول و آخری كه در غيرذات مقدس حضرت حق مطرح است، درباره خدا مطرح نيست؛ او اول است، يعنی ابتداء ندارد و ازلی است، و آخر است يعنی ابدی است.

آن گاه می فرمايد: «بأوَّليَّتِه وَجبَ اَن لا أوَّل له و بآخريَّتِه وَجبَ اَن لاآخر له» به اينكه حضرت حق اول است، ايجاب می كند كه اول نداشته باشد؛ زيرا وقتی كه فرض شده او اول است يعنی معلول نيست، و هر آنچه كه هست وابسته به اوست و او خود وابسته به چيزی نيست. معلول كه نشد ابتدا ندارد و اولی برای او نيست. چون اگر ابتداء داشته باشد بايد معلول باشد. (پديده، بدون پديدآورنده، امكان ندارد) هر ممكنی، ابتداء دارد ولی حضرت حق كه اول است ابتداء ندارد. بنابراين اوليت حضرت حق، يعنی همان ازليّت او، لازمه مصنوع نبودنش وجوبِ وجود است؛ يعنی وجود بی ابتدا و بی انتها كه در جمله بعد بيان می شود.

ص: ۶۳

«و بآخریّته وَجبَ اَن لاآخر له» این جمله بسیار لطیف است. همان چیزی که برای خدا اثبات می شود، از او نفی می شود. آخر است یعنی ابـدی است، آخر و انتها نـدارد؛ چون اگر برایش آخر و انتهائی بود، با وجوبِ وجود سازگاری نـداشت و حال آنکه وجودش وجوب دارد.

«بأوَّلیَّته وَجبَ اَن لا أوَّل له و بآخریَّتِه وَجبَ اَن لاآخر له»

این عبارت را طوری دیگر نیز معنا کرده انـد. بنابر تقریر اولی که عرض شـد چهار ضـمیری که در جمله هست، به خدا برمی گردد. «بأوَّلیَّته» یعنی باولیه حق المتعال «وَجبَ اَن لا أوَّل له» یعنی لا اول لحق المتعال. منتهی منظور از باولیّته یعنی به ابتداء نداشـتن حضرت حق «وجب ان لا ـ اول له» یعنی قطعی است که چیزی قبـل از او نبوده و اوست که ازلی است. «و بـآخریّته وجب اَن لاآخر له» یعنی به آخریه حق المتعال وجب اَن لا آخر له. یعنی به انتها نداشتن حضرت حق قطعی است که چیزی بعد او نخواهد بود و اوست که ابدی است.

ابن ابی الحدید تقریر دیگری دارد می گوید:

دو ضـمیر را بـه حضرت حق برگردانیم و دو ضـمیر دیگر را به آنچه که مصـنوع حضـرت حـق است (یعنی مـاسوی الله) برگردانیم «بـأوَّلیَّتِه» یعنی بـاولیّه المخلـوق (آنچه مصـنوع حضـرت حـق است و اول دارد). این اولیت موجودات، دلیـل است بر اینکه خودِ ذات حضرت حق اول ندارد.

این سخن امام علیه السلام مانند عباراتی است که در جاهای دیگر فرموده اند؛ از جمله این سخن که:

«بتشعیره المشاعر عُرِفَ أن لا مشعر له و بتجهیره الجواهر عُرِفَ أن لا جوهر له» {۳۴}

در اینجـا نیز «بـأوَّلیَّتِه» یعنی به اول داشـتن موجـودات و معلول هـا و مخلوقـات، وَجَبَ أن لا ـ أوَّل له؛ زیرا اول داشـتن، ملازم است با معلول بودن و فرض این است که حضـرت حق معلول نیست. این اولیّت برای او معنـا نـدارد. همچنین «و بآخریّته وجب اَن لاآخر له» یعنی بـآخریّه المعلول، موجودات همه معالیـل انـد و چون معالیـل انـد همه دارای آخرنـد – نه اینکه خارجـاً و تحقّقاً هم بایـد نهایت داشته باشند – ممکن است ما ابدی باشیم، امّا همین که قابل فنا هستیم این تعبیر صدق می کند که نهایت داریم.

ص: ۶۴

اینکه موجودات آخر دارند و نهایت دارند، «وجب اَن لا-آخر له» مُوجب می شود و اثبات می کند که برای حضرت حق آخر و نهایتی نباشد؛ چون آنچه که در موجودات ممکن است در حضرت حق امکان ندارد. آخر داشتن - که نهایت داشتن است - در غیر حضرت حق جزو صفات آنهاست؛ زیرا قابل فنااند. طبیعی است که این صفت در حضرت حق، راه ندارد چرا که لازمه معلول بودن است و او معلول نیست؛ و چون معلول نیست، اگر بخواهد آخر داشته باشد (یعنی ابدی نباشد) خُلف لازم می آید.

این سخن، تقریر دومی است که بیان شده و محذوری هم ندارد و عبارت تحمُّل هر دو تقریر را دارد. پس هم می توان هر چهار ضمیر را به حضرت حق برگرداند و هم می شود دو ضمیر به حضرت حق برگردد و دو ضمیر دیگر به موجودات و معالیل برگردد.

جلسه یازدهم

اشاره

الحمد لله رب العالمین، و خیرُ الصلاه و السلام علی خیر خلقه، حبیب إله العالم، ابی القاسم محمد و علی آله آل الله؛ و اللعن الدائم علی اعدائهم اعداء الله، مِنَ الآن إلی یوم لقاء الله.

من خطبه للإمام أمیرالمؤمنین صلواه الله و سلامه علیه: «وَ إِنَّمَا تَحُدُّ الأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِیرُ الآلَاتُ إِلَی نَظَائِرِهَا، مَنَعَتْهَا مُنْذُ الْقِدْمَهَ، وَ حَمَتْهَا قَدُ الأَزَلِیَّهَ، وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلاَ التَّکْمِلَهَ» {۳۵}

در ارتباط با خداوند متعال و آنچه در مجموعه شریفه نهج البلاغه نسبت به حضرت حق آمده است، مطالبی ارائه شد. در ادامه به مسئله ازلیّت حضرت حق رسیدیم و اینکه از اوصاف ذات حضرت حق، این است که حضرتش ازلی است. در ارتباط با این مسئله اگر نگوییم که به تمامی عبارات متناسب، فهرست وار اشاره شد؛ می توان گفت که بیشتر عباراتی که در ارتباط با ازلیّت حضرت حق مطرح شده است، با حذف تکرار شده ها قرائت شد. در بیانات امیرالمؤمنین علیه السلام سه تقریر و سه نوع دلیل برای ازلیّت حضرت حق آمده است که به آن اشاره شد در تتمه مسئله ازلیّت حضرت حق، مناسب است که عبارت فوق مورد بحث قرار گیرد.

ص: ۶۵

در جلسه گذشته گفتیم که این تعریف هایی که درباره حضرت حق شده که حضرت حق ازلی و ابدی است، در جهت این است که این صفات، صفات انحصاری حضرت حق می باشد و موجود دیگری ازلی و نیز ابدی – به معنایی که مقصود است – نیست. اوست که اول است و آخر. و اوست که ازلی است و ابدی.

نفی ازلیت و ابدیت از غیر حضرت حق به صراحت و وضوح فراوان در این عبارات بیان شده است. این صفات، صفات حضرت حق و اوصاف مختصه خداوند متعال است. بقیه موجودات، غیر از ذات مقدس حضرت حق، ازلی نیستند. امیرالمؤمنین علیه السلام به گونه ای خاص مطلب را بیان فرموده اند:

وَ إِنَّمَا تَحُدُّ الأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِيرُ الآلاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا، مَنَعَتْهَا مُنْذُ الْقِدْمَهَ {۳۶} وَ حَمَتْهَا قَدُ الأَزَلِيَّهَ، وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلاَ التَّكْمِلَهَ؛ {۳۷} ذات مقدس حضرت حق، با ادوات و جوارح و حواس انسانی مورد اشاره قرار نمی گیرد و محدود به این ادوات نمی باشد. چرا که این ادوات وسیله درک آن چیزی می شوند که از جنس خودشان باشد.

منظور از این آلات و ادوات، جوارح، حواس و مدارک جسمانی بشر است و بعضی هم این تعبیر را کرده اند که: «وَ إِنَّمَا تَحُدُّ الأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِيرُ الآلَاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا [أى أهلها] » یعنی صاحبان این ادوات مثل انسان و سایر موجودات ذی شعور و دارای درک می باشند که فقط قادر به درک امثال خود بوده، نه درک خدایی را که لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ {۳۸} .

حاصل اینکه تمامی این مدارک و وسیله های شناخت و معرفت و درک، فقط در ارتباط با همانند خود کارآمدند و نسبت به ذات مقدس حضرت حق، کارسازیِ درک ندارند. لذا ذات مقدس حضرت حق محسوس و متصور و معقول نیست. به تعقل در نمی آید، به تصور در نمی آید و به حسّی هم محسوس نمی شود.

ص: ۶۶

حال با توجه به این مطلب، قدمت و ازلیّت حضرت حق و حدوث ماسوی الله بیان شده است. عبارت از این دو نوع قرائت صورت گرفته است:

۱- «مَنَعَتْهَا مُنْذُ الْقِدْمَهَ [قدمیه] وَ حَمَتْهَا قَدُ الأزَلِیَّه، وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلاَ التَّکْمِلَهَ».

۲- «منعتها مند القدمهُ وَ حَمَتْهَا قَدُ الأزَلِیَّهُ، وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلاَ التَّکْمِلَهُ».

عبارت فوق در هر دو صورت، معنای مناسبی را افاده می کند. در قرائت اوّل، «قدمت، ازلیّت و تکمله» مفعول هستند و ضمیرهای متصل به این فعل ها یعنی «مَنَعَتْهَا، حَمَتْهَا و جَنَّبَتْهَا» نیز مفعول بوده و «منذ، قد و لولا» در حکم فاعل می باشند. معنای عبارت اوّل هم این می شود که «منذ، قد و لولا» در ارتباط با غیر حضرت حق معنادار است. قدمت حضرت حق، ازلیّت حضرت حق و کمال حضرت حق، توسط این ادوات و مدارک مورد اشاره قرار نمی گیرد. «منذ، قد و لولا» درباره ماسوی الله معنادار است.

نتیجه این می شود که ماسوی الله ممنوعند از صفت ازلیّت؛ چه اینکه در ارتباط با ماسوی الله می توانیم بگوییم: «منذ کان: از وقتی که بوده» ؛ «قد کان، قد کانت: به تحقیق بود شد، هست، هستی پیدا کرد». یا «قدی» که معنای تقریب ماضی به حال باشد: در همین نزدیکی ها تحقق پیدا کرد. «قد» در ارتباط با ماسوی الله معنا دارد. «لولا» نیز همینطور. می گوییم: «فلان موجود، اگر نبود که دارای این خصوصیت است؛ اکمل موجودات بود». یعنی آن خصوصیتش سبب شده است که اکمل موجودات نباشد. یا: «اگر دارای این صفت بود؛ چنین ارزشی را داشت». معنادار بودن «منذ، قد و لولا» در ارتباط با هر چیزی، نشانه حدوث آن است، لذا با ازلیّت سازگار نیست. می گوییم:

ص: ۶۷

«از وقتی که بوده است؛ منـذ ابتدای زمان؛ قد کان؛ همین نزدیکی ها تکوّن پیدا کرد؛ قد قام زید: همین نزدیکی ها پا شد؛ قد ذهب: همین نزدیکی هـا رفت». «قـد» گـاهی هم به معنـای تحقیق و اعلام ثبوت است؛ منتهی همـان ثبوتی که معمولاً وقتی گفته می شود، یعنی تحقـق پیـدا کرد. «لولا» هم به همین گـونه است. می گـوئیم: «اگر نبـود که چنین است؛ چنین بود». پس یعنی اکنون این چنین است. یعنی در حالتی است که ممکن بود به گونه ای دیگر باشـد. یا به خاطر این که این چنین است؛ گونه دیگری نیست. «منـذ، قد و لولا» در ارتباط با هر شیئ قابل استعمال باشند، آن شیء نمی تواند که ازلی باشد.

نتیجه آن که در کلام حضـرت، اشـیاء یا ماسوی الله – اعمّ از تعبیر به ادوات یا صاحبان مـدارک – ممنوع از قـدمت، ازلیّت و کمال مطلق داشـتن هسـتند. چرا که «منـذ، قد و لولا» در ارتباط با اینها به کار گرفته و معنادار می شود. بنابراین ازلیّت از آن اوست که این کلمات در ارتباط با او معنا ندارد. نتیجه این می شود که: «مَنَعَتْهَا مُنْذُ الْقِدْمَهَ وَ حَمَتْهَا قَدُ الأزَلِیَّه، وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلاَ التَّکْمِلَهَ».

سؤال: تکمله به چه معناست؟

جواب: کمال مطلق.

سؤال: آیا «لولا» در مورد صفات حضرت حق نیز استعمال نمی شود؟ مثلا: فَلَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَیْکُمْ وَ رَحْمَتُهُ {۳۹} .

جواب: آن نسـبت به مخلوق است، در حقیقت، این جهت به مخلوق برمی گردد: اگر نبود تفضـل پروردگار – که هست – آن وقت در ارتباط با مخلوق چنین نقصـی ایجاد می شـد. حضـرت حق کمال مطلق است و ذوفضل می باشد. پس این گونه نیست که دارای صفت کمال نباشد.

ص: ۶۸

در قرائت دوّم، «قدمه، ازلیه و تکمله» فاعل هستند: «مَنَعَتْهَا مُنْذُ الْقِدْمَهُ وَ حَمَتْهَا قَدُ الأزَلِيَّهُ، وَ جَنَّبَتْهَا لَوْلاَ التَّكْمِلَهُ» ، معنای عبارت این می شود که قدمت، ازلیّت و کمال مطلق حضرت حق، مانع شده است که «منذ، قد و لولا» نسبت به حضرت حق اطلاق شود. قدمت حضرت حق، ازلیّت حضرت حق، کمال حضرت حق، این ادوات و اهل ادوات را از اطلاق کلمه «منذ، قد و لولا» نسبت به حضرت حق منع کرده است. اینجا باید کلمه اطلاق را بیاوریم. یعنی قدمت، ازلیّت و کمال حضرت حق، از اطلاق این ادوات و مدارک دالّه بر حدوث بر حضرت حق مانع شده است.

تا اینجا با توجه به عبارات مختلفی که از این مجموعه شریفه خوانده شد، سه تقریر برای اثبات ازلیّت حضرت حق مطرح شد. علاوه این که عبارت فوق، حدوث ماسوی الله را - با توجه به این که این کلمات در ارتباط با ماسوی الله معنی دار است - اثبات می کند. البته واضح است که حدوث و قدم در این عبارت، به همان معنایی است که از لغت استفاده می شود. اصطلاحات «قدیم ذاتی» ، «قدیم زمانی» ، «حادث ذاتی» و «حادث زمانی» اصطلاحات حادثی هستند که تاریخش را نیز روشن کرده اند. و الا با توجه به معنای اصطلاحی، کسی می تواند بگوید: نمی شود نسبت به موجوداتی که قدیم اند، «منذ» گفته شود. یعنی اگر چنانچه کسی، قائل به قدمت چیزی مثل قدمت عقول و نفوس، یا قدمت مواد اصلی این عالَم بود، آن وقت طبیعی است که «منذ» - که برای ابتداء است و این ابتداء نیز معنایش مشخص است - نسبت به آنها، معنا نخواهد داشت. و همچنین «قد» نیز این گونه خواهد بود. امّا همین سخن، خود شاهد بر این است که آنچه که در این عبارات بیان شده، به همان معنای متفاهمی است که از کلمه «قدیم» و «ازلی» - بیرون از این اصطلاح ذاتی و زمانی - برای عموم عقلاء قابل درک است.

ص: ۶۹

نکته آخری که در این بحث بایـد بگوییم این که چون ازلی بودن از صـفات ذات مقدس حضـرت حق است، طبیعی است که همین ازلی بودن، لازمه ابـدی بودن او نیز خواهـد بود. چرا که ابدی و ابدی بودن صـفت او و در انحصار اوست. چه اینکه گفته می شود: «هوالاول و الآخر» او ازلی و ابـدی است. اوست که فناپذیر نیست. غیر او ابدی نیست و قابلیّت فنا دارد. گرچه غیر او، به ابقاء او باقی باشـد - که قرار هم بر این است - ولی فناپـذیر است. در نتیجه آن ابـدی ای که فنایی برایش نیست و فنا نسبت به او راه نـدارد، آن حقیقتی که فناناپذیر است و فناناپذیری، ذاتی اوست، منحصراً حضرت حق جلّ عظمته می باشد. دلیل آن هم مشخص است؛ چرا که لازمه ازلیّت، ابدیّت است. اگر ازلی شد، یعنی معلول نمی باشد. چون هر چه ازلی است، ابتدائی برایش نیست، لم یکن فکان نیست. هرچه ازلی است، معلول نیست. هر چه معلـول نبـود، وجـوب وجود دارد. وجوب وجود، ذاتی اوست. هرچه وجوب وجود، ذاتی او باشد، ابدی است. پس وجوب وجود دارد. فناپذیری با وجوب وجود تضاد دارد، خلف است. بنابراین مشخص است که ذات مقدس حضرت حق، ازلی و ابدی است.

بحث بعـدی، بحث بسـیار مهم و مبسوطی است. در ارتباط با بحث بعـدی، مسائل مختلف و موضع گیری هایی در ارتباط با خیلی از مکتب ها مطرح خواهـد شد تا این جا فقط توجه به این جهت شد که مسئله ازلی و ابدی و قدیم و حادث، چگونه است و آنچه که هست چیست و اصـطلاحاتی که به وجود آمـده، مسـئله خـاص خودش را دارد که در مقام بررسـی آن نیستیم. و اشاره شـد به اینکه آنچه که از قـدمت، در ارتباط با غیر حضـرت حق گفته شـده است، همان قـدمت بالغیر و در عین حـدوث ذاتی است و در ارتباط با آنچه که مستفاد از این خطب و این جملات است، نمی باشد. مستفاد، مسئله آخری است که مشخص است.

ص: ۷۰

این که گفتیم مطلب بعدی، مبسوط تر و از جهاتی دارای اهمیّت بیشتری است از آن روست که مطالب بیشتری لازم دارد. و الا اهمیّت هر یک از صفات پروردگار و آنچه که مربوط به خداوند متعال است، مشخص است. مطلب مورد بحث که به آن خواهیم پرداخت، مسئله یکتایی خداست. که به ابعاد مختلف آن توجّه خواهیم نمود. برای اینکه اشاره ای به بحث شده باشد، دو سه جمله از خطبه حضرت خوانده می شود تا انشاءالله جلسه بعد، بحث را شروع کنیم.

اگر از ابتدای نهج البلاغه شروع کنیم و بخواهیم عبارات مناسب را در نظر بگیریم، همان اوائل نهج البلاغه، در خطبه ۱۸۵ شرح مرحوم شهیدی، به این خطبه شریفه برخورد می کنیم: «وَ أَشْهَدُ أنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» {۴۰} که آنچه مورد نظر است، همین جمله می باشد. جملات بعد «الأَوَّلُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَ الآخِرُ لَا غَايَةَ لَهُ،» {۴۱} که مربوط به بحث قبل بود. «لاتَقَعُ الأَوْهَامُ لَهُ عَلى صِفَةٍ، وَ لاتُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَى كَيْفِيَّةٍ، وَ لاتَنَالُهُ التَّجْزِئَةُ وَ التَّبْعِيضُ، وَ لاتُحِيطُ بِهِ الأَبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ» {۴۲} که این نیز به بحث توحید و یکتایی مربوط می شود.

امیدواریم که خداوند، توفیق مرحمت کند که حرف هایشان را بفهمیم و با تعقل در این مطالب و استفاده کردن از چراغ عقل، هرچه بیشتر از عبارات این بزرگواران بهره گیری کنیم. از مسائلی که هیچ جای تردید ندارد، بهره گیری و استفاده از عقل است گاهی اشتباه می شود. آن هم از افرادی که چنین توقعی از آنان نمی رود، و فکر می کنند که، چون ما یک مقدار توجه بیشتر به روایات و احادیث داریم، یعنی دیگر عقل را کنار گذاشته ایم و فقط به حدیث اکتفا می کنیم! چه کسی چنین حرفی زده که فقط حدیث بخوانیم و ترجمه کنیم و رد شویم؟! صحبت ما، این است که از کتاب و عترت، خوب استفاده کنیم و هرچه بیشتر در ارتباط با فهم آنها تعقُّل را به کار بگیریم و از فرمایشات معصومین علیهم السلام استفاده بنماییم. وقتی گفته می شود نسبت به کتاب و حدیث و بیانات معصومین علیهم السلام اهتمام کنیم، معنایش این نیست که فقط عبارات را بخوانیم و رد شویم و ترجمه تحت اللفظی داشته باشیم. این خیلی رسواست و با کمال تأسف، گاهی افرادی که فکر نمی شود این گونه برداشت داشته باشند، بدون مطالعه یا ارائه شاهدی برای این مسئله، می گویند: اینها با عقل به وحی می رسند، اما وقتی به وحی رسیدند، دیگر عقل را کنار می گذارند.

ص: ۷۱

اگر عقل را کنار بگذارند، پس این وحی را چه کار می کنند؟ چگونه از این وحی استفاده می کنند؟ معلوم است که از عقل استفاده می کنند و با عقل در آن تدبر می نمایند. گاهی نیز چنین تعبیرهایی به گوشم می خورد که مثلاً: عقل را مفتاح می دانند نه مصباح، گرچه در روایات آمده که عقل «کالمصباح فی البیت» است، ولی بعضی اتّهام می زنند که اینها عقل را مفتاح می دانند، کلیدی می دانند که وقتی با آن به وحی رسیدند، دیگر این کلید به درد نمی خورد!! من به کسی گفتم ما مقداری در نوشته هایمان تند نیز آمده ایم؛ ولی در نوشته هایمان آمده است که اگر نصّ صریح قرآن، بر خلاف عقل صریح باشد، توجیه می کنیم. منتهی می گوییم نصّ صریحی که برخلاف عقل صریح باشد، نداریم. اگر هم جایی چنین مسئله ای به نظر می رسد، خودِ وحی توجیه و تأویلش را قبل از دیگران و بهتر از دیگران بیان کرده است. متأسِّفانه کسی هم در نوشته هایش آورده است که اینها می گویند در قرآن تدبّر نکنید!! در حالی که معتقدیم برای فهم قرآن و کلام معصوم، تعقُّل حاکم است. اما می گوییم که نکند آنچه که به روشنی از وحی استفاده می شود را با حساب و کتاب های معمولی خودمان، بی جهت دستکاری و توجیه و تأویل نماییم.

جلسه دوازدهم

اشاره

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه نخست می فرماید:

وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدیقُ بِهِ، وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ، وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الإِخْلاصُ لَهُ، وَ کَمَالُ الإِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ و کمالِ معرفتِ الهی تصدیق اوست و نهایتِ تصدیقِ او یگانه دانستنش می باشد، و اوجِ توحید او اخلاص است و کمالِ اخلاص، نفی صفاتِ (مخلوق) از ذاتِ حق است.

ص: ۷۲

در بحث یکتایی حضرت حق، مسائلی در نهج البلاغه شایان توجّه است:

۱. عبارت هایی که در ارتباط با توحید آمده است (در خُطَب و در وصایا و نامه ها و کلماتِ قصار) بسیاری از آنها مشابه هم اند ولی در هر کدام خصوصیتی است که از دیگری متمایز است.

۲. نوع شهادت به یکتایی الله.

۳. آثارِ شهادت به یکتایی حضرت حق.

۴. معنای توحید، که توحید در عبارات حضرت در این مجموعه چگونه معنا شده است.

۵. دلیل هایی که برای توحید در این مجموعه شریفه ارائه شده است.

عباراتی که مسئله توحید در آنها آمده بسیار است که به فهرستی از آنها اشاره می شود:

در خطبه ۱ ص ۲ ، خ ۲ ص ۸ ، خ ۸۵ ص ۶۶ ،

خ ۹۱ ص ۸۴ ، خ ۱۰۱ ص ۹۳ ، خ ۱۱۴ ص ۱۱۲ ،

خ ۱۵۱ ص ۱۴۷ ، خ ۱۵۲ ص ۱۴۹ ، خ ۱۵۳ ص ۱۵۱ ،

خ ۱۵۵ ص ۱۵۳ ، خ ۱۵۸ ص ۱۸۶ ، خ ۱۶۳ ص ۱۶۶،

خ ۱۷۶ ص ۱۸۵ ، خ ۱۸۲ ص ۱۸۹ ، خ ۱۸۵ ص ۱۹۸ ،

خ ۱۸۶ ص ۲۰۰ (شرح نهج البلاغه مرحوم شهیدی)

در این خطبه ها در ارتباط با توحید عباراتی بیان شده است؛ مثلاً در خطبه ۱، صفحه ۲ می خوانیم:

«وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ، وَ کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الإِخْلاصُ لَهُ» .

و در خطبه ۲، صفحه ۸ آمده است:

و أشْهَدُ أنْ لَا إِلهَ إِلَّا اللهُ، شَهَادَةً مُمْتَحَناً إِخْلَاصُهَا، مُعْتَقَداً مُصَاصُهَا؛ شهادت می دهم که خدایی جز «الله» نیست، شهادتی آزمایش شده، شهادت استواری که با اعتقادِ خالصانه همراه است.

در خطبه ۹۱، صفحه ۷۸ می خوانیم:

ص: ۷۳

فَأَشْـهَدُ أَنَّ مَنْ سَـاوَاکَ بِشَـیْءٍ مِنْ خَلْقِـکِ فَقَـدْ عَـدَلَ بِـکَ، وَ الْعَـادِلُ بِکَ کَافِرٌ بِمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ مُحْکَمَاتُ آیاتِکَ، وَ نَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَیِّنَاتِکَ؛ شـهادت می دهم هرکه تو را با خلقت مساوی قرار داد، از تو عدول کرد (و انحراف یافت) و هرکه از تو روی برتابد به آیاتِ استوارت (که بر یگانگی ات دلالت دارند) و شواهد برهان های روشنت (نیز) گویای آنهاست، کافر می باشد.

در پایانِ خطبه ۹۱، صفحه ۸۴ – بعد از توصیف حضرت حق – چنین می فرماید:

اللَّهُمَّ وَ هـذَا مَقَامُ مَنْ أفْرَدَکَ بِالتَّوْحِیـدِ الَّذِی هُوَ لَکَ، وَ لَمْ یَرَ مُسـتَحِقّاً لِهـذِهِ الْمَحَامِـدِ وَ الْمَمادِحِ غَیْرَکَ؛ خدایا، این بنده توست که تنها تو را یگانه می خواند، و یگانگی تو را سزاست و جز تو را شایسته این ستایش ها و ثناها نمی داند.

در خطبه ۱۰۱، صفحه ۹۳ این تعبیر لطیف آمده است:

وَ أشْـهَدُ أنْ لَا إلهَ إلَّا اللهُ شَـهَادَهً یُوَافِقُ فِیهَا السِّرُّ الإعْلَانَ وَ الْقَلْبُ وَ اللِّسَانَ؛ و شـهادت می دهم که خدایی جز الله نیست، شـهادتی که در آن درون با برون هماهنگ باشد و قلب زبان را تصدیق کند.

در خطبه ۱۱۴، صفحه ۱۱۲ – در سخنی ظریف – می فرماید:

نُؤْمِنُ بِهِ إِیمَانَ مَنْ عَایَنَ الْغُیُوبَ، وَ وَقَفَ عَلَی الْمَوْعُودِ، إِیمَاناً نَفَی إِخْلَاصُهُ الشِّرْکَ، وَ یَقِینُهُ الشَّکَ. وَ نَشْـهَدُ أنْ لَا إلهَ إلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِیکَ لَهُ؛ و به خـدا ایمـان داریم (همچون) ایمان کسـی که غیب را نگریست و بر وعـده ها (و وعیـدها) آگاهی یافت، ایمانی که اخلاصِ آن شرک را زدود و یقین آن شک را رُبود؛ و شهادت می دهیم که خدایی جز «الله» نیست، یگانه است و شریک ندارد.

ص: ۷۴

در خطبه ۱۵۲، صفحه ۱۴۹ آمده است:

الأحَدُ بِلا تَأوِيلِ عَدَدٍ ... وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أبْطَلَ أزَلَهُ؛ خدا یگانه است بی تأویل عَدَدَ ... هرکه او را شمرد ازلی بودنش را باطل ساخت.

در اینجا این خصوصیت بیان شده است که یکتایی خدا شمارشی نیست، عدد و شمارش را برنمی تابد.

باری، بعضی از بیانات حضرت درباره توحید ذاتی و بعضی در توحید صفاتی و بعضی در توحید فعلی و بعضی در توحید عبادی است.

در خطبه ۱۵۳، صفحه ۱۵۱ شرک در عبادت مطرح شده است:

إنَّ مِنْ عَزَائِمِ اللهِ فِی الذِّکْرِ الْحَکِیمِ، الَّتِی عَلَیْهَا یُثِیبُ وَ یُعَاقِبُ، وَ لَهَا یَرْضَی وَ یَسْخَطُ، أنَّهُ لایَنْفَعُ عَبْداً - وَ إنْ أجْهَدَ نَفْسَهُ، وَ أخْلَصَ فِعْلَهُ - أنْ یَخْرُجَ مِنَ الدُّنْیَا، لاَقِیاً رَبَّهُ بِخَصْلَهٍ مِنْ هذِهِ الْخِصَال لَمْ یَتُبْ مِنْهَا أنْ یُشْرِکَ بِالله فِیما افْتَرَضَ عَلَیْهِ مِنْ عِبَادَتِهِ؛ از عزائم (و تصمیم های قطعی) خدا در قرآن که بر آنها پاداش و کیفر می دهد و برایشان خشنود می شود و به خشم می آید، این است که هرگاه بنده ای که با یکی از این خصلت ها از دنیا برود و پروردگارش را ملاقات کند (چیزی) او را سودی نمی بخشد - هرچند خود را به زحمت اندازد و کارش را خالص گرداند - اینکه در عباداتِ واجب خدا شرک بورزد ... .

هر جایی حضرت یک تعبیر خاصی آورده اند که نشان دهنده خصوصیتی است که از کیفیتِ شهادت حکایت می کند.

در خطبه ۱۸۲، صفحه ۱۸۹ از ایمان سخن می گوید و در پایان به توحید می رسد:

وَ نُؤْمِنُ بِهِ إیمَانَ مَنْ رَجَاهُ مُوقِناً، وَ أنَابَ إلَیْهِ مُؤْمِناً، وَ خَنَعَ لَهُ مُذْعِناً، وَ أخْلَصَ لَهُ مُوَحِّداً؛ و به او ایمان داریم، ایمان کسی که امیدش به او یقینی است و مؤمنانه به او رو می آورد و توجّه می کند و با اِذعان (و تصدیق قلبی) به کرنش می افتد و مُوَحِّدانه اخلاص می ورزد (توحیدش خالص است بی آنکه در آن ریا باشد).

ص: ۷۵

مطلب دوم این است که توحید در بیان حضرت - در این مجموعه - به چه معناست؟

سه معنا از توحید در بیانات حضرت دیده می شود:

۱. ذات باری تعالی، قابل تجزیه و تقسیم و تبعیض نیست.

۲. خدا شبیه ندارد (که البته اینها با هم تلازم دارد، همه از یک واقعیت خبر می دهد و از جهات و ابعاد مختلف به یک حقیقت توجّه می شود.

۳. توهُّم نسبت به او غلط است.

درباره تبعیض ناپذیری خدای متعال در خطبه ۸۵، صفحه۶۶ می خوانیم:

وَ لاتَنَالُهُ التَّجْزِئَهُ وَ التَّبْعِیضُ، وَ لاتُحِیطُ بِهِ الأبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ؛ تجزیه و تبعیض او را نرسد، و به ذاتِ او دیده ها و قلب ها احاطه نیابد.

خدا یگانه است یعنی تجزیه و تبعیض و تقسیم درباره خدا معنا ندارد؛ هیچ نوع تقسیمی (نه عقلی و نه وهمی و نه خارجی) در ارتباط با حضرت حق راه ندارد.

در مقام بیان معنای توحید هستیم نه استدلال های مربوطه، که هر کدام از اینها بحث های مربوط به خودش را دارد.

درباره اینکه خدا شبیه ندارد، در خطبه ها، بارها بیان شده است که: «وحده لاشریك له» ؛ خدا یگانه است و شریکی ندارد. «لایشبهه شیء» ؛ خدا به چیزی مانند و شبیه نیست.

درباره اینکه خدا به وهم در نمی آید در حکمتِ ۴۷۰ می خوانیم:

وَ سُئِلَ عَنِ التَّوْحِیدِ وَ الْعَدْلِ فَقَالَ علیه السلام التَّوْحِیدُ ألاّتَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ ألاّتَتَّهِمَهُ؛ از امام علیه السلام درباره توحید و عدل سؤال شد، فرمود: توحید این است که خدا را توهُّم نکنی، و عدل این است که او را متهم نسازی.

این دو جمله دو معیار مهم در بحث توحید است که از معیارهای بسیار قوی و از ارکان مسائل توحیدی به شمار می رود. «ألاّتَتَّهِمَهُ» یعنی هیچ قبیحی بر حضرت حق نسبت داده نشود، آنچه در عالم پدید آمده و تحقّق می یابد ولی شایسته و مناسب نیست که انجام شده باشد را، به خدای سبحان نسبت داده نشود. آنچه ناصحیح باشد و یا ناروا و ناپسند به نظر رسد، در ارتباط با اعمال خودمان و یا در ارتباط با خلقت و هستی و یا در رابطه با پاداش هایی که مربوط به کیفرها و جرم ها، خداوند مقرر فرموده، به خدا منسوب نگردد؛ هیچ خلاف عدلی چه در خلقت و چه در احکام و مقررات الهی وجود ندارد، بلکه همه چیز بر اساس عدالتی فراگیر اعمال شده است و کارهای زشتی که صورت می گیرد، به حضرت حق انتساب ندارد، همچنین کیفرهایی که خدا مقرر فرموده و پاداش هایی که برای اعمال خیر مقرر نمود، تماماً بر عدالتی تام استوار است.

ص: ۷۶

اما توحید این است که خدا را به وهم در نیاورد؛ «ألاّتَتَوَهَّمَهُ» هر نوع توهمی که انسان درباره خدا کند و به أدقّ دقائق فکری، چیزی را در نظر بگیرد و بگوید خداست، و او را به صورتی ممثّل کند، یا به لطیف ترین و دقیق ترین توهّمات او را توهُّم کند خلاف توحید است.

جلسه سیزدهم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۸۴، می فرماید:

وَ أشْهَدُ أنْ لَا إلهَ إلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَریکَ لَهُ: الأوَّلُ لا شَیْءَ قَبْلَهُ، وَ الآخِرُ لا غَایَهَ لَهُ، لاتَقَعُ الأوْهَامُ لَهُ عَلی صِفَهٍ، وَ لاتُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَی کَیْفِیَّهٍ، وَ لاتَنَالُهُ التَّجْزِئَهُ وَ التَّبْعِیضُ، وَلاتُحِیطُ بِهِ الأبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ؛ و گواهی می دهم که خدایی جز «الله» نیست، یگانه است و شریکی ندارد؛ اَوَّل است بی آنکه چیزی قبل از او باشد، آخر است بی آنکه غایت (و پایانی) برایش به نظر آید، هیچ صفتی از او به اوهام در نیاید، و قلب ها بر کیفیّتی از او دست نیابد، تجزیه شدنی و تبعیض پذیر نیست و دیده ها و قلب ها به او احاطه پیدا نمی کند.

در مسئله توحید به گونه های مختلف یکتائی پروردگار در سخنان حضرت مطرح شده است، حدود ۱۷ یا ۱۸ تعبیر را در این راستا می توان یافت امثال «توحیده» ، «التوحید» ، «لااله إلاّ الله» ، «وَحْدَه لاشریک له» ، «اَفْرَدَک بالتوحید» ، «الأحد بلا تأویلِ عَدَد» ، «لاشبهَ له» ، «أخلَصَ له مُوَحِّداً» ، «فلا إلهَ إلاّ هو» ، «وَحْدَه لاشیء معه» ، «فلاشیءَ إلاّ الواحدُ القهّار» ، «واحد بلا عَدَد» ، «لاتُشرکُوا بالله».

ص: ۷۷

این کلمات و جملات در خطبه های مختلف تکرار شده است.

حضرت در جنگ جمل عازم میدان بودند. کسی آمد و سؤال کرد: خدا یکی است یعنی چه؟ حضرت خواستند که پاسخ دهند، یکی از اشخاص حاضر در آنجا گفت: حالا چه وقت این سؤال است؟ حضرت فرمودند: بگذارید سؤال کند که ما برای روشن شدن همین حقایق می جنگیم، آن گاه فرمودند:

یک، چهار معنا دارد: یکِ نوعی، یکِ عددی - که این دو در ارتباط با حضرت حق معنا ندارد - و دو معنا که برای یک، نسبت به حق تعالی صادق می باشد این است که: شریک و شبیه ندارد و بی نظیر است و نیز قابل تجزیه و تقسیم نیست.

در ارتباط با این بحث یادآوری بعضی از سخنان امام علیه السلام در اَقسام توحید بجا و مناسب است:

امام علیه السلام در ارتباط با توحید ذاتی می فرماید: «أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ، وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدیقُ بِهِ، وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ» معنای ظاهر این جمله «وَ کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ» در اینجا همان توحید ذاتی است.

$$توحید ذاتی یعنی خدا به چیزی نمی ماند و هیچ چیز شبیه او نیست، و ذات اقدسش یکتا و بی همتاست.

$$توحید صفاتی معنای مشهورش این است که: حضرت حق، صفات زائد بر ذات ندارد؛ صفت علم، قدرت، حیات و ... زائد بر ذات نمی باشد، بلکه یک ذات و یک حقیقت است و این تعبیرات صفاتی هر یک به اعتباری اطلاق می شود: به اعتبار اینکه همه چیز برای او مکشوف است، عالِم گفته می شود، و از آنجا که همه چیز تحت سیطره قدرت اوست، قادر گفته می شود، و بدان جهت که حقیقتِ علم و قدرت با حیات و حیّ بودن خدا صددرصد منطبق است، می گوئیم خدا حیّ است.

ص: ۷۸

در خطبه اول آمده است: «وَ کَمَالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أنَّها غَیْرُ المَوْصُوفِ، وَ شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ» ؛ کمال اِخلاص در این است که انسان صفاتِ مخلوق و هر نوع صفتی را از خالق نفی کند؛ زیرا هر صفتی شهادت می دهد که غیر از موصوف است، و هر موصوفی گواهی می دهد که غیر از صفت است.

$$توحید افعالی معنای معمول توحید افعالی این است که: ذات مقدس حضرت حق در کارها نیاز به غیر ندارد و مستقل است، و همه در فعلشان به او نیازمندند و در این باره در خطب حضرت جملات بسیاری به نظر می رسد، از جمله در خطبه ۶۵ ، ص ۵۰ می فرماید: «لَمْ یَخْلُقْ مَا خَلَقَهُ لِتَشْدِیدِ سُلْطَانٍ، وَ لاتَخْوُّفٍ مِنْ عَوَاقِبِ زَمَانٍ، وَ لااسْتِعَانَهٍ عَلَی نِدٍّ مُثَاوِرٍ، وَ لاشَرِیکٍ مُکَاثِرٍ، وَ لاضِدٍّ مُنَافِرٍ، وَ لکِنْ خَلاَئِقُ مَرْبُوبُونَ، وَ عِبَادٌ دَاخِرُونَ» ؛ مخلوقات را برای تقویت فرمان روایی نیافرید و به جهت ترس از حوادث روزگار به آفرینش آنها دست نیازید و این کار، برای یاری گرفتن بر همتایان تحریک گر و شریکانِ زیاده خواه و دشمنان ستیزه جو نبود، لیکن همه، آفریده های پرورش یافته اویند و بندگانی فروتن و فرمان بُردار.

$$توحید عبادی این است که: در عبادتِ خدا غیر حضرت حق را شریک او قرار ندهد و در پرستش برای ذات سبحان شریک قائل نشود چنانچه در قرآن می خوانیم:

وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَیَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّی یُؤْفَکُونَ {۴۳} و اگر از ایشان بپرسی: «چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت: «الله» پس چگونه [از حق] بازگردانیده می شوند؟

ص: ۷۹

درباره توحید عبادی در خطبه ۱۵۳، ص ۱۵۱ می فرماید:

«إنَّ مِنْ عَزَائِمِ اللهِ فِی الـذِّکْرِ الْحَکِیمِ، الَّتِی عَلَیْهَا یُثِیبُ وَ یُعَاقِبُ، وَ لَهَا یَرْضَـی وَ یَسْـخَطُ، أَنَّهُ لاَیَنْفَعُ عَبْـداً - وَ إِنْ أجْهَدَ نَفْسَهُ، وَ أخْلَصَ فِعْلَهُ - أنْ یَخْرُجَ مِنَ الدُّنْیا، لاَقِیاً رَبَّهُ بِخَصْلَهٍ مِنْ هذِهِ الْخِصَال لَمْ یَتُبْ مِنْهَا: أنْ یُشْرِکَ بِالله فِیما افْتَرَضَ عَلَیْهِ مِنْ عِبَادَتِهِ»

در ارتبـاط با عبادت هایی که از ناحیه حضـرت حق فرض شـده (نماز، روزه و ...) اگر بنـده، دیگری را شـریک خـدا قرار دهـد، که مصداق بارز آن بت پرستی است و یا چنانچه در آنها شرک خفی و ریائی باشد، همه آنها پوچ و باطل می شود.

بت پرسـتان ذات مقـدس حضـرت حق را به عنوان آفریـدگار هستی قبول دارنـد، اما در پرسـتش مشـکل دارنـد. و غیر ذات مقـدس حضرت حق را می پرستند.

مطلب بعدی در مسئله توحید، دلایلی است که در معانی توحید (عدم تجزیه و تبعیض و راه نداشتن توهم نسبت به ذات حضرت حق و اینکه شـریک برای حضـرت حق نیست) بیان شده است. در ارتباط با یکتائی به معنای عدم تجزیه و تبعیض در ذات حضر حق، در خطبه ۸۵ می خوانیم:

«وَ أَشْـهَدُ أنْ لاَ إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَ شَـرِیکَ لَهُ: الأوَّلُ لاَ شَیْءَ قَبْلَهُ، وَ الآخِرُ لاَ غَایَهَ لَهُ، لاتَقَعُ الأوْهَامُ لَهُ عَلی صِفَهٍ، وَ لاتُعْقَدُ الْقُلُوبُ مِنْهُ عَلَی کَیْفِیَّهٍ، وَ لاتَنَالُهُ التَّجْزِئَهُ وَ التَّبْعِیضُ، وَ لاتُحِیطُ بِهِ الأبْصَارُ وَ الْقُلُوبُ».

ابن میثم، این سخن را به دو صورت توضیح می دهد:

۱. تجزیه و تبعیض از صـفات «کمّیت و مقدار» است و کمیت از علائم جسـمانیت است که قابل تقسـیم و تجزیه می باشد و در جای خودش ثابت شده است که حضرت حق جسم نیست از این رو تقسیم و تبعیض در ذات مقدس حضرت حق راه ندارد.

ص: ۸۰

متن سخن ابن میثم در جلد ۲، خطبه ۸۲ چنین است:

اشاره إلی نفی الکمّیّه عنه، الکمّیّه مِن لواحق الجسم و الله تعالی لیس بجسم و لیس بکَمّ فَلیس یقابل للتبعیض و التجزئه؛ نفی جسمیّت از حضرت حق با ادله قطعیه عقلیه ثابت است. اگر خدا جسم باشد، نمی تواند قائم بالذات باشد. جسم که باشد محدود است، محدود که شد معلول است، و معلول قائم بالذات نمی تواند باشد، پس جسم نیست.

چه اینکه اگر جسم باشد مرکَّب است. مرکَّب که شد، نیازمند است. نیازمند که شد قائم بالذات نیست.

پس اگر خدا قابل تبعیض باشد لازمه اش جسمیّت است و جسمیّت هم که منفی است، پس قابل تجزیه و تقسیم نیست.

۲. آنچه قابل تجزیه و تقسیم و تبعیض باشد منفعل است و آنچه که منفعل باشد وجوبِ وجود ندارد و ممکن الوجود می شود (چون لازمه انفعال معلول واقع شدن است، معلول که واقع شد وجوب وجود نخواهد داشت و ممکن الوجود خواهد بود) ممکن الوجود که شد خُلف است؛ زیرا بحث یکتایی پس از اصلِ اثباتِ وجود و فراغت از اثبات حقیقتی قائم بالذات - و به تعبیرِ متعارف واجب الوجود - است.

از طریق فطرت وقتی اثبات ذات مقدس حضرت حق می شود، با اصل قبول حضرت حق به فطرت، این صفات برای ذات حضرتش از جهتی و برای فطرت از جهتی نیز ثابت است.

بنابراین، با توجه به اینکه فرض بر این است که مسئله اثبات حقیقت قائم بالذات مفروع عنه است، اگر چیزی قابل تقسیم و تبعیض شد، یعنی قابل انفعال است و آنچه منفعل بشود معلول است، معلول که شد قائم بالذات نیست، لذا وجوب وجود ندارد.

ص: ۸۱

ابن میثم این مطلب را با این تعبیر می آورد:

«و لأنَّ کُلَّ قابل لهما مُنفعِل مِن غَیره و المُنفعِلُ مِن الغَیر، مُمکنٌ علی ما مرّ».

در ارتباط با همین جمله ابن ابی الحدید یک تتمه ای دارد، در شرح ابن ابی الحدید جلد ۶، ص۳۴۶، خ۸۴ آمده است:

و اعلَم أنَّ التَّوحیدَ و العدلَ و المباحثَ الشَّریفهَ الإلهیه ما عُرِفَتْ إلاّ مِن کلام هذا الرَّجل و أنَّ کلامَ غَیره مِن أکابر الصَّحابه لم یَتَضَمَّنْ شیئاً مِن ذلک أصلاً و لا کانوا یَتَصَوَّرُونه و لو تَصَوَّرُوا لَذَکرُوه و هذه الفَضیله عندی أعظم فَضائله علیه السلام؛ بدان که توحید و عدل و مباحث شریف الهیه جز از کلام این مرد [امیرالمؤمنین علیه السلام] شناخته نشده است و سخن دیگر بزرگان صحابه هرگز چیزی را در این راستا دربر ندارند و تصوُّرش را نکرده اند؛ اگر به تصوُّرشان می آمد البته آن را بیان می داشتند.

به نظر من این فضیلت از بزرگ ترین فضائل آن حضرت علیه السلام است.

جلسه چهاردهم

اشاره

از امام امیرالمؤمنین علیه السلام درباره توحید (یکتایی خدا) و عدل سؤال شد، آن حضرت فرمود:

اَلتَّوْحِیدُ ألّاَتَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ ألّاَتَتَّهِمَهُ؛ {۴۴} توحید این است که خدا را توهُّم نکنی و عدل این است که او را متَّهم نسازی.

گفتیم ذات مقدس حضرت حق یکتاست به این معنا که تجزیه و تقسیم در ذات مقدس ربوبی راه ندارد، و نیز خداوند متعال یکتاست، یعنی شبیه، شریک و نظیر ندارد؛ و چنین خداوند یکتاست، یعنی به توهم نیاید.

اینکه حضرت حق به توهّم نیاید، که حضرت فرمود: «ألّاَتَتَوَهَّمَهُ» در شرح کمال الدین میثم - که از شروح قوی و کاملاً مطلوب است - در جلد ۵، ص۴۶۴، کلمه ۴۴۲ ذکر شده است. ایشان می گوید:

ص: ۸۲

«و هاتـان الکلمتـان عَلی وِجازتهمـا فی غـایهِ الشَّرف و علیهمـا مـدارُ العِلم الإلـهی و جملهُ القول فیهـا ههنا أنَّ الوَهْمَ لَمّا کان یُـدرِک المعانیَ الجزئیه المتعلِّقه بالمحسوس و لابدّ أن یَستَعینَ فی إدراکه و ضبطه بالقُوَّه المُتخیِّله حتّی یُصَوِّره و یُلحقُه بالأمور المحسوسه، و کـان البـاری تعـالی مُنَزَّهاً بمقتضـی العقل الصـرف عنِ المحسوسات و ما یَتَعَلَّقُ بها؛ لاجَرَم لم یَجُز أن یُوَجِّه الوهمُ فی تَصوُّره تعالی و یَجری عَلی ذاته المقـدسه أحکامه إذ لایَکونُ الوهمُ فی حقِّه تبارک و تعالی إلاَّ کاذبهً لإقتضاءها کونه محسوساً أو مُتعلِّقاً بالمحسوس الَّذی مِن شأنه الکثره و الترکیب، المنافیان الوحده المطلقه، فَیکونُ قد عُرِّف التَّوحید بخاصّ مِن خواصِّه و هی لازمُ سلبی»؛

این دو کلمه – در عین کوتـاهی و اختصار – بسیار بلندنـد و مـدارِ علم الهی بر آن دو است چکیـده سـخن درباره کلمه نخست این است: از آنجا که «وَهْم» معانی جزئی وابسته به محسوسات را درک می کند برای درک و ضـبط آنها ناچار است از قوه خیال یاری بخواهـد تا اینکه آن معنای جزئی را تصوُّر کنـد و به امور محسوس ملحق سازد، و خدای متعال – به مقتضای حکم عقل محض – از محسوسات و آنچه متعلق به آنهاست مُنَزَّه می باشد.

پس جایز نیست در تصوُّر کردن خدای متعال «وَهْم» به کار گرفته شود و احکام آن بر ذاتِ مقدَّس حق جاری گردد؛ زیرا شأن وَهْم کثرت و ترکیب می باشد و با وحدت مطلق در تنافی اند.

پس در این سخن توحید به یکی از خواص آن شناسانده شده است که همان لازم سلبی است.

این تقریر بر وحدت حضـرت حق مبتنی است، لیکن می توانیم وحدتِ حضرت حق را مطرح نکنیم، بلکه همان وجوبِ وجودِ – قائم بالـذات – کفایت می کند؛ زیرا آنچه به توهُّم می آید معانی جزئیه و چیزهای محسوس است، و آنچه محسوس باشد، محدود اسـت و چون محـدود شـد معلول است و در نتیجه واجب بالـذات و وجوبِ وجود و قائم بالذات بودن در او معنا ندارد در حالی که مفروغ عنه است که خـدا حقیقتی می باشد که قائم بالذات است و وجوب وجود دارد؛ لازمه راه پیدا کردن توهم محسوسیّت و محدودیّت و ممکن بودن و عدم وجوب وجود است و حال اینکه قائم بالذات بودن خدا مفروغ عنه است، پس خُلف لازم می آید.

ص: ۸۳

و در شرح ابن ابی الحدید جلد ۲۰ ، ص۲۲۶ ، کلمه۴۷۵ در این باره چنین آمده است:

هـذان الرُّکنـان همـا رُکنا علم الکلام ... و معنی قوله «أن لاتَتَوَهَّمه» أی لاتَتَوَهَّمه جسـماً أو صُورتاً أو فی جَهه مَخصُوصه أو مالئاً لکلّ الجهات کما ذَهبَ إلیه قومٌ، أَو نوراً مِنَ الأنوار، أو قوّه ساریه فی جمیع العالَم کما قاله قوم، أو مِن جنس الأعراض الَّتی تحلُّ الحال أو تحلُّ المحل و لیس بِعَرَضٍ کما قاله النصاری و غلاه الشیعه، أو تَحِلُّه المعانی و الأعراض فمتی تُوُهِّم علی شـیءٍ من هذا، فقد خُولِفَ التوحیـد و ذلـک لأنَّ کُلَّ جسم أو عَرَضٍ أو حالٍّ فی محلٍّ أو مَحَلّ الحالّ أو مُخْتَص بجهه لابُدَّ أن یکونَ مُنقَسـماً فی ذاته ... و کُلُّ مُنقَسم فَلیس بواحد، و قد ثَبتَ إنَّه واحد؛

این دو کلمه، دو رکن علم کلام است.

معنای این سـخن که فرمود: «توحیـد این است که انسان خدا را توهُّم نکند» این است که او را جسم یا صورت یا در سـمتِ خاص یا پرکننـده همه جهـات، توهُّم نکنـد (چنان که قومی به آن گرویـده انـد) یا خـدا را نوری از اَنوار یا نیرویی سـریان یافته در همه عالَم نپندارد (چنان که گروهی گفته اند) یا او را جنسـی از اَعراض که در حال یا محل درمی آید و عَرَض نیست (آن گونه که نصاری و غلات شیعه قائل اند) یا جنسی نپندارد که در معانی و اَعراض حلول می کند.

هرکدام از اینها که توهُّم شود، خلافِ توحید (و یکتایی خدا) است.

اگر خـدا جسم یا عَرَض یا حال یا محل یا جهت باشد (هر یک از اینها که باشد) قابل تقسـیم است. هرچه قابل تقسـیم شد، مرکَّب و مُتکثِّر خواهد بود و در حالی که ثابت شده خدای متعال واحد است.

ص: ۸۴

پس ایشان هم استدلال را متکی بر وحدت کرده است.

ممکن است همین تقریر را به گونه ای بیان کرد که به مفروغ عنه گرفتنِ وحدت نیازی نباشد و آن اینکه: هر یک از اینهایی که گفته شد (جسم و عرض و حالّ و محلّ و جهت داشتن نباید توهُّم شود؛ زیرا هر یک از اینها چیزی است که قابل تقسیم است. و هرچه قابل تقسیم باشد محدود است و هرچه محدود است معلول می باشد و هرچه که معلول شد قائم بالذات نیست، و فرض این است که بعداز اثبات قائم بالذات و حقیقت واجب الوجود در احدیّت (یکتایی حضرت حق) بحث می کنیم.

بی همتا بودن خدا

معنای سوم توحید این بود که ذات مقدس حضرت حق نظیر و شبیه ندارد. در بسیاری از خطب آمده است: «لانظیر له» ، «لاشِبْهَ له» ، «أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شریک له».

درباره اینکه خدا شریک و نظیر ندارد استدلال های متعدد شده، بعضی از استدلال ها تنها در نهج البلاغه آمده است و در دیگر مدارک وحیانی دیده نمی شود. «لوکانَ لِرَبِّک شَریک لَاَتَتْک رُسُلُه» ؛ اگر برای پروردگارت شریک وجود می داشت، فرستادگانش نزدت می آمدند. که در نامه ۳۱ آمده است.

یکی دیگر از استدلال ها عباراتی است که در خطبه ۱۵۲/ شهیدی و ۱۵۱/ ابن میثم آمده است. در این خطبه شریفه (که بسیار خطبه عجیبی است هر جمله اش یک بحث اعتقادی دارد و موضعی گیری امام علیه السلام است در مقابل افکارها و مکتب های انحرافی) امام علیه السلام می فرماید:

«الْحَمْدُ للهِ الدَّالِّ عَلَی وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ، وَ بِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَی أزَلِیَّتِهِ، وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَی أنْ لاَ شَبَهَ لَهُ. لاتَسْتَلِمُهُ الْمَشَاعِرُ، وَ لاتَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، لِإفْتِرَاقِ الصَّانِعِ وَ الْمَصْنُوعِ، وَ الْحَادِّ وَ الْمَحْدُودِ، وَ الرَّبِّ وَ الْمَرْبُوبِ. الأحَدُ بِلا تَأوِیلِ عَدَدٍ، وَ الْخَالِقُ لا بِمَعْنَی حَرَکَهٍ وَ نَصَبٍ، وَ السَّمِیعُ لَا بِأدَاهٍ، وَ الْبَصِیرُ لا بِتَفْرِیقِ آلَهٍ، وَ الشَّاهِدُ لَابِمُمَاسَّهٍ، وَ الْبَائِنِ لَابِتَرَاخِی مَسَافَهٍ، وَ الظَّاهِرُ لَابِرُؤیَهٍ، وَ الْبَاطِنُ لا بِلَطَافَهٍ.

ص: ۸۵

بَانَ مِنَ الأَشْيَاءِ بَالْقَهْرِ لَهَا وَ الْقُدْرَهِ عَلَيْهَا، وَ بَانَتِ الأَشْيَاءُ مِنْهُ بَالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرُّجُوعِ إِلَيْهِ.

مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ.

وَ مَنْ قال: «كَيْفَ»، فَقَدِ اسْتَوْصَفَهُ، وَ مَنْ قَالَ: «أَيْنَ»، فَقَدْ حَيَّزَهُ.

عَالِمٌ إِذْ لا مَعْلُومٌ، وَ رَبٌّ إِذْ لا مَرْبُوبٌ، وَ قَادِرٌ إِذْ لا مَقْدُورٌ.» ؛

ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان بر هستی خود راهنمایی فرمود، و آفرینش پدیده های نو بر اَزَلی بودن او گواه است، و شباهت داشتن مخلوقات به یک دیگر دلیل است که او همتایی ندارد.

حواس بشری ذاتِ او را درک نمی کند، و پوشش ها او را پنهان نمی سازد؛ زیرا سازنده و ساخته شده، فراگرفته، پروردگار و پرورده، یکسان نیستند.

یگانه است نه از روی عَدَد، آفریننده است نه با حرکت و تحمُّل رنج، شنواست بدون وسیله شنوایی، و بیناست بی آنکه چشم گشاید و بر هم نهد، در همه جا حاضر است نه آنکه با چیزی تماس گیرد، و از همه چیز جداست نه اینکه فاصله ای بین او و موجودات باشد؛ آشکار است نه با مشاهده چشم، پنهان است نه به خاطر کوچکی و ظرافت.

از چیزها به وسیله چیرگی و توانمندی بر آنها جداست، و اشیا از او جدایند به اینکه در برابرش خاضع اند و سویش باز می گردند.

آن که خدا را توصیف کرد محدودش ساخت و آن که محدودش کرد او را به شمارش آورد و آن که او را شمرد ازلیّت او را از بین بُرد.

کسی که بگوید: «خدا چگونه است» او را توصیف کرد، و هرکه بگوید: «خدا کجاست» آن را در مکان قرار داد.

ص: ۸۶

خدا عالِم بود آن گاه که معلومی نبود، ربّ بود زمانی که مربوبی وجود نداشت، قادر و توانا بود هنگامی که مقدوری نبود.

در این خطبه امام علیه السلام می فرماید: «وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَی أنْ لا شَبَهَ لَهُ» ؛ به اینکه خداوند متعال خلق را شبیه هم قرار داده است می توان دریافت که خود او شبیه و شریک ندارد.

با توجه به اینکه خلق را شبیه یک دیگر قرار داده است، اثبات می شود که خودش شبیه ندارد؛ زیرا اگر شبیه می داشت می بایست ما به الامتیاز و ما به الاشتراک داشته باشد، و اگر ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشد مرکّب می شود، مرکّب که شد محتاج می شود (البته مرکّب که باشد به جزء خودش نیازمند است، محتاج که شد معلول می گردد. در بحث ترکیب از جهات مخلتفی می توان عدم قیام بالذات و عدم وجوب وجود را استفاده کرد) در نتیجه غیر واجب بالذات و غیر قائم بالذات می شود و این خُلف است؛ چه اینکه با مفروغ عنه بودن واجب، این مسئله مطرح است.

جناب میثم و همچنین ابن ابی الحدید در شرح «وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَی أنْ لا شَبَهَ لَهُ» بیان می دارند: از اینکه موجودات شبیه یک دیگر هستند استفاده می کنیم که حضرت حق شبیهِ مخلوقاتش نیست.

ما استفاده فراتر از این جمله کردیم و گفتیم: خدا نه تنها شبیه با مخلوقاتش نیست بلکه اصلاً شبیه ندارد و به اولویت با مخلوقاتش شبیه نمی باشد.

در شرح ابن میثم آمده است:

و تقریرُ هذا الطَّریق أن نقولَ إن کانَ تعالی غَنیّاً عَن المُؤثِّر فلا شبیهَ له فی الحاجه إلیه لکنَّ المُقَدَّم حقٌّ فالتّالی مثله؛ و قیل أراد اشتباههم فی الجسمیّه و الجنس و النَّوع و الأشکال و المَقادیر و الألوان و نحو ذلک، و إذ لیس الدّاخلُ تحت الجنس لبرائته عن التَّرکیب المُستلزم للإمکان و لا تحتَ النَّوع لافْتِقاره فی التَّخصیص بالعوارض إلی غیره و لا بذی مادّه لاسْتِلزامه التَّرکیب أیضاً فلیس بذی شبیهٍ فی شیءٍ مِنَ الأمور المذکوره؛ تقریر این طریق این است که بگوییم: اگر خدای متعال از مؤثّر بی نیاز باشد - از نظر حاجت به مؤثر - شبیهی برای او نیست، لیکن مقدَّم حق است (و غنی بودن خدا مسلَّم است) پس تالی نیز حق می باشد و شبیهی برای او نیست.

ص: ۸۷

و گفته اند: امام علیه السلام شباهت داشتن موجودات را در جسمیت و جنس و نوع بودن و اَشکال و مقادیر و رنگ ها و مانند آن اراده کرده است؛ زیرا خدا تحتِ جنس در نمی آید چرا که ذاتِ باری تعالی بَری از ترکیب می باشد که لازمه آن ممکن بودن است، و تحتِ نوع قرار نمی گیرد؛ زیرا نوع در تخصیص به عوارض نیازمند است، و مادّه نمی تواند باشد چون مستلزم ترکیب است.

پس خدا شبیه هیچ یک از امور مذکور نیست.

این دو تقریر، به یک معنا برگشت می کند و نفی همتا و نظیر برای خدا از جهت نیاز به مؤثر نداشتن و ... است و اینکه خدا شبیه خلقِ خود نمی باشد، لیکن می توان به طور مطلق گفت: خدا هرگز شبیه ندارد و به طریق اَوْلی شبیه مخلوقات نیست.

در عبارت های ابن ابی الحدید (جلد ۹ : ۱۴۸) نیز حدوداً همین معنا به نظر می آید.

جلسه پانزدهم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه ۱۵۵، می فرماید:

الحَمْدُ لِلهِ الَّذِی انْحَسَرَتِ الأوْصَافُ عَنْ کُنْهِ مَعْرِفَتِهِ، وَ رَدَعَتْ عَظَمَتُهُ الْعُقُولَ، فَلَمْ تَجِدْ مَسَاغاً إِلَی بُلُوغِ غَایَهِ مَلَکُوتِهِ! هَوَ اللهُ الْحَقُّ الْمُبِینُ، أحَقُّ وَ أبْیَنُ مِمَّا تَرَی الْعُیُونُ، لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِیدٍ فَیَکُونَ مُشَبَّهاً، وَ لَمْ تَقَعْ عَلَیْهِ الأوْهَامُ بِتَقْدِیرٍ فَیَکُونَ مُمَثَّلًا؛

ستایش خداوندی را سزاست که اوصاف از بیان حقیقتِ ذاتش واماند، و عظمت او عقل ها را راند، پس نتوانستند به غایت ملکوتش راهی بیابند؛ او خدای حق و روشن گر است، سزاوارتر و آشکارتر از آنچه دیده ها می نگرند. عقل ها نمی توانند برای او حدّی تعیین کنند تا به چیزی شبیه باشد، و پندارها نمی توانند اندازه ای برایش مشخص کنند تا در شکل و صورتی آید.

ص: ۸۸

درباره اینکه حضرت حق شبیه ندارد و به تعبیری شریک و مانندی برای او نیست (که همان توحید در ذات مقصود است) به صورت های مختلف در نهج البلاغه استدلال شده است؛ مانند: «لوکان لِربِّک شَریک لَاَتَتْک رُسُله»(اگر برای پروردگارت شریک بود، رسولانش نزدت می آمدند) که تدبیر واحد نشانه مدبّر واحد است و با دقت در استواری آفرینش موجودات مختلف، پی به یکتائی خالق متعال می بریم و در نتیجه کلّ هستی یک جا فریاد بر می آورند که برای او شریکی نیست، و در خطبه ۱۵۲ آمده است: «وَ بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَی أنْ لا شَبَهَ لَهُ» ؛ به اینکه موجودات شبیه هم اند استدلال می شود که برای او شبیهی نیست.

اگر چیزی شبیه داشته باشد، بدیهی است که بایستی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشند. چون شبیه هم هستند ما به الاشتراک دارند و چون غیر هم هستند ما به الامتیاز دارند، پس مرکب می شود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز. مرکب که شد، نیازمند به اجزای خود است و در نتیجه معلول است، معلول که شد قائم بالذات نیست. قائم بالذات که نشد، خلف فرض است؛ زیرا بحث توحید پس از فرض اصل حقیقت قائم بالذات و به تعبیر اصطلاحی واجب الوجود، مطرح است.

در خطبه ۱۵۵ آمده است: «لَمْ تَبْلُغْهُ الْعُقُولُ بِتَحْدِیدٍ فَیَکُونَ مُشَبَّهاً» ؛ ذات مقدس حضرت حق به وسیله عقول محدود نمی شود (حدّی برای حضرت حق از نظر عقول امکان ندارد) و چنانچه حدّی بخورد، تشبیه شده است به بقیه موجودات. در نتیجه چون محدود نمی شود پس شبیه نداشته و یگانه ازلی و ابدی است.

در این عبارت نفی شبیه از طریق نفی حدّ شده است.

ص: ۸۹

حاصل تقریر این است که: هر آنچه برای او انـدازه ای است مخلوق است، اگر برای حضـرت حق هم اندازه ای باشد مخلوق خواهد بود، برای خـدا انـدازه ای نیست او حقیقت قائم بالـذات است پس حدّی برای او نیست، محدود نمی شود و در نتیجه شبیهی از برای او نمی باشد.

انـدازه داشـتن تلازم دارد با معلول بودن؛ زیرا هرچه انـدازه ای داشـته باشـد و حـدّی از برای او باشد اگر این حدّ ذاتی است بایستی قابـل تغییر نباشـد. در حـالی که هر آنچه حـدّ و انـدازه دارد قابل تغییر است (در خارج و یا در عقل و وهْم) پس حـدّ ذاتی اش نمی باشـد و عرضـی است، عرضـی که شد احتیاج به علّت دارد و معلول می شود. مشـخص است که خدا حدّی ندارد؛ زیرا حقیقتی قائم بالذات می باشد که معلول نیست و این مسئله در بحث توحید مفروغ عنه است.

در خطبه ۱۵۲ «وَ بِاشْـتِبَاهِهِمْ عَلَی أنْ لا شِـبهَ لَهُ» - بر خلاف آنچه که در بعضی شروح آمده است - منظور این است که حضرت حق شـبیه نـدارد. البته وقـتی که شبیه نـداشت طبیعی است که شبیه خلقش نیست. اینجـا بیشتر زمینه این است که خلق شبیه او نیست و او شبیه خلق نیست که البته این نتیجه هم نیز گرفته می شود که به طور کلی از برای او شبیه و شریکی نیست.

در بعضـی از روایات به هر دو جهت توجه داده شده که او شبیه خلق نیست، خلق هم شبیه او نیست؛ در توحید صدوق، باب التوحید و نفی التشبیه (حدیث ۳ ، ص۴۲) و اصول کافی جلد ۱ ، ص۱۳۵ (کتاب التوحید، باب جوامع التوحید) آمده است:

«حدّ الأشـیاء کُلَّها عندَ خَلْقه ایّاها إبانَهَ لها مِن شِـبْهه و إبانهً له مِن شِبهِها» ؛ هنگام آفرینش اشیا، همه آنها را محدود ساخت؛ به جهت مباینت اشیا از شباهت با خدا و جدایی خدا از همانندی با آنها.

ص: ۹۰

وقتی یک طرف گفته بشود طرف دوم ثابت می شود، ولی اینجا تصریح به هر دو طرف شده است.

وقتی به این حقیقت رسیدیم که برای حضرت حق شبیه و شریکی و نیست، در نتیجه عدم سنخیت بین خالق و خلق نیز ثابت می شود؛ زیرا اگر سنخیّت باشد شباهت است و در این بیانات نفی شباهت شده است. البته سنخیّت که گفته می شود به معنای اشتراک در حقیقت است. از همه آنچه که در این خُطَب شریفه آمده است که منطبق و مؤیَّد به روایات و آیاتِ شریفه قرآن است مانند لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ از همه اینها نفی شبیه به معنای سنخیّت به خوبی استفاده می شود؛ چون اگر سنخیّتی بین خالق و کائنات باشد این خود قوی ترین شباهت است.

در فلسفه به خاطر استدلال هایی که مطرح اند سرانجام کار به سنخیّت بین خلق و خالق می رسد که حداقل چهار استدلال برای سنخیّت آمده است یکی از آنها قاعده الواحد است؛ گفته می شود: «الواحد لایَصْدُرُ منه إلّا الواحد» اگر چیزی واحد حقیقی شد، یگانه حقیقی بود از او جز واحد صادر نمی شود؛ چرا که میان علّت و معلول بایستی که سنخیّت و تشابه باشد، وگرنه «لَصَدَر مِن کلِّ شیءٍ کلُّ شیءٍ» ؛ بایستی هرچیزی از هر چیزی صادر بشود (مثلاً از آب حرارت بروز کند و از آتش برودت بروز کند) و روشن است که بین علّت و معلول یک ارتباط خاصی است؛ زیرا هرچیزی از هرچیزی صادر نمی شود.

اگر علّت واحد به معنای حقیقی شد یک معلول هم برای او فرض کردیم که «الف» است، حال اگر معلول دومی به عنوان «ب» فرض کردیم که او هم معلول علّتی است که «الف» معلول اوست؛ چون بایستی بین علت و معلول رابطه خاصی باشد این علت با «الف» یک رابطه دارد (که معلول اول فرض شد) و با «ب» هم یک رابطه دیگر دارد که معلولِ دوم فرض شد. دو معلول که فرض شد، دو علّت و دو تا رابطه هم باید باشد؛ چون فرض ما علت واحد بود. واحد که شد نمی تواند دو خصوصیّت داشته باشد. وگرنه واحد نیست. یا بایستی از واحد بودنِ علّت دست برداشت و یا بایستی از متعدد بودن معلول دست برداشت. اگر علّت واحد شد به معنای حقیقی، معلول هم باید واحد باشد. پس این قاعده اثبات می کند که بایستی بین علّت و معلول شباهت و رابطه خاصی باشد.

ص: ۹۱

ذات مقدس حضرت حق علت است و کائنات معلول اند، پس بایستی بین حضرت حق و کائنات رابطه ای باشد البته کائنات مختلف با علت واحد نمی شود که رابطه ای داشته باشد، در نتیجه بایستی آنچه که صادر می شود از ذات حضرت حق عقل اول باشد، آن وقت جهات ستّه ای برایش فرض و اعتبار می شود. و به اعتبار آن جهات ستّه و مختلف، عقل اول، علّت می شود برای عقل دوم و برای فلک اول و به همین کیفیّت عقول عشره و افلاک تسعه درست می شود و بعد این کائنات مختلف در ارتباط با آن افلاک تحقُّق پیدا می کند.

پاسخ

قاعده «الواحد لایصدر منه إلاّ الواحد» وقتی است که معلول از دل علّت بیرون آید و معلول تنزّل علّت و رشحه ای از آن باشد. در این گونه موارد است که سنخیّتی لازم است.

اگر چنانچه علّت، علّت طبیعی یا مادی باشد، معلول از این علّت تنزُّل می یابد. اما اگر علّت، علت ارادی بود (نه مادی) چنین قاعده ای لازم نیست. وقتی که فاعل، فاعل بالإراده بود (نه اینکه فاعلیّت او بالفَیَضات و بالتَّرشُّح و بالتَّنزُّل باشد) این قاعده اصلاً جا ندارد. حضرت حق در ارتباط با این قاعده تخصّصاً خارج است، نه اینکه تخصیصاً.

در هر حال با توجه به آنچه که از این خطبه استفاده می شود، حضرت حق را شبیهی نیست (و مؤیّد است به آیات شریفه قرآن و روایات دیگر) و مسئله سنخیّت بین خالق و خلق نیز منتفی خواهد بود و به ادلّه سنخیّت هم در جای خودش پاسخ داده شده است.

جلسه شانزدهم

اشاره

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه می فرماید:

وَ اعْلَمْ یَا بُنَیَّ، أَنَّهُ لَوْ کَانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لَأَتَتْکَ رُسُلُهُ، وَ لَرَأَیْتَ آثَارَ مُلْکِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ، وَ لکِنَّهُ إِلهٌ وَاحدٌ کَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ؛ بدان! ای پسرم، اگر برای پروردگارت شریک می بود، فرستادگانش نزدت می آمدند و آثار فرمان روایی و سلطنت او را می دیدی، و کارها و صفات او را می شناختی، لیکن او - چنان که خود خویشتن را وصف می کند - یکتا و یگانه است.

ص: ۹۲

این سخن گرچه از وصایای امام علی علیه السلام به امام مجتبی علیه السلام می باشد، ولی مشخص است که خطاب به همگان است و شخصیّت حضرت مجتبی علیه السلام از جنبه ولایت و امامت و وصایت و اینکه در شمار یکی از ائمه علیهم السلام می باشند در اینجا مورد خطاب نیست. در ابتدای این وصیت عباراتی آمده که چندان تناسبی با حضرت مجتبی علیه السلام ندارد. «مِنَ الْوَالِدِ الْفَانِ، الْمُقِرِّ لِلزَّمَانِ، الْمُدْبِرِ الْعُمُرِ، الْمُسْتَسْلِمِ لِلدَّهْرِ، الذَّامِّ لِلدُّنْیا، السَّاکِنِ مَسَاکِنَ الْمَوْتَی، و الظَّاعِنِ عَنْهَا غَداً، إِلَی الْمَولُودِ الْمُؤَمِّلِ مَا لایُدْرَکُ، السَّالِکِ سَبِیلَ مَنْ قَدْ هَلَکَ ... وَ عَبْدِ الدُّنْیا، وَ تَاجِرِ الْغُرُورِ، وَ غَرِیمِ الْمَنَایَا؛ از پدری فانی که به گذشتِ زمان اعتراف می کند و عمر را پشت سر می نهد در برابر روزگار [و حوادث تلخ و شیرین آن] تسلیم است، دنیا را می نکوهد و در جایگاهِ گذشتگان برنشسته و در فردایی (نه چندان دور) از آن می کوچد؛ به فرزندی که به آرزوهای دست نیافتنی دل بسته و راه هلاک شوندگان را می پیماید ... بنده دنیاست و بازرگانِ (کالای) فریبنده و بدهکار مرگ ... .

پیداست که مخاطب - در اینجا - به عنوان یک انسان معمولی مورد نظر است و جنبه بشری امام مد نظر می باشد نه مقام ولایت آن حضرت.

در این راستا نمونه های دیگری نیز هست؛ از حضرت فاطمه زهرا *f* نقل شده است که ایشان به کنیزشان فرمودند: آن حدیثی که از پدرم می باشد و به صورت خاصی نگه داری اش می کنم بیاور. وی مقداری گشت و گفت پیدایش نمی کنم! فرمودند: این حدیث در نزدم با حسن و حسین علیهما السلام برابری می کند؛ «تعدِلُ عندی الحسن و الحسین».

ص: ۹۳

آن حدیث چنین است:

مَن کـان یُؤمن بـالله و یَوم الآـخر فلاـیُؤذی جـارَه، مَن کـان یُؤمن بالله و یوم الآخر فَلْیَقُل خیراً أو یَسْـکُت؛{۴۵} هرکه به خـدا و روز واپسین ایمان دارد همسایه اش را آزار نرسانـد، و هرکس به خـدا و روز قیامت ایمان دارد یا سـخن خیر (و نیک) بگویـد یا ساکت بماند.

در اینجا نیز امام حسن و امام حسین علیهما السلام منهای شخصیتی که در خلقت دارند مقصود است یعنی به عنوان دو فرزند عزیز یک مادر این حدیث دوست داشتنی و ارزشمند است.

باری، فرمودند:

و اعْلَمْ یَا بُنَیَّ، أنَّهُ لَوْ کَانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لأتَتْکَ رُسُلُهُ، و لَرَأیْتَ آثَارَ مُلْکِهِ وَ سُلْطَانِهِ، وَ لَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ؛ و لکِنَّهُ إلهٌ وَاحدٌ کَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ.

برای اثبات توحید و یکتائی خدای سبحان در مجموعه های روایی بنده ندیدم که این گونه برای یگانگی حضرت حق استدلال شده باشد.

سه استدلال در این عبارت، برای یکتایی حضرت حق بیان شده است:

تقریر اسـتدلال چنین است: اگر خـدا را شـریکی می بـود و خـدای دیگری می بـود (خـدا به معنـایی که از خـدا مقصود است؛ یعنی حقیقت غنی، سـخی، قـادر، حکیم، حیّ) لاـزم بود که او هم پیـامبرانش را بفرسـتد؛ زیرا آن خـدای دیگر هم دارای کمالاـت همین خداست فرض این است که شـبه و نظیر و شـریک این خداست، پس چنان که در این إله حکمت ایجاب می کند که انبیا را بفرستد در آن اله دیگر نیز حکمت ایجاب می کنـد که انبیایی را بفرسـتد، و از آنجا که پیامبرانی از ناحیه آن خـدای دیگر نیامده اند معلوم می شود که خدای دیگری وجود ندارد و شریکی در کار نیست.

ص: ۹۴

اشکال اول

اشاره

اگر گفته شود: ممکن است آن خدا با توجه به اینکه این خدا چنین کاری انجام داده و مقصود تحقُّق یافته است رسولی نفرستاده است؛ زیرا مسئله حسادت در کار نیست، حکمت در کار است؛ حکمت ایجاب می کرد که رسلی فرستاده شود این خدا فرستاد، و آن خدا نیازی نمی بیند که این کار را تکرار کند.

پاسخ

اشاره

این فرض باطل است، زیرا:

اولاً:

فرض این است که هر دو خدا در کمالات شبیه و نظیر و شریک هم می باشند هر دو حکمت شان اقتضا می کند که پیامبرانی را بفرستند، حال چه شد که آن خدا سبقت گرفت و این خدا کار را انجام شده یافت! چه مرجّحی بود که آن خدا این کار را کرد؟ ترجیح بلامرجّح غلط است، پس این فرض صحیح نیست.

ثانیاً:

اگر این چنین چیزی باشد، پیامبران آمده اند و خبر داده اند که الله یکی است، در حالی که دو خدا وجود دارد و پیامبران همه دروغ گفته اند و آن خدا به این پیامبران به دروغ گفته است که خدا یکی است از این رو لازم است که آن خدا نیز پیامبرانی را بفرستد و دروغ گو بودن این خدا را مشخص سازد و پیامبران دروغ گو را بشناساند.

افزون بر این، حساب خدای دروغ گو مشخص است، چنین خدایی نمی تواند «إله» و مورد اعتماد و پرستش باشد.

اشکال دوم

اشاره

اگر کسی بگوید که این خدا با کار خودش مانع شد که خدای دیگر آن کار را بکند!

پاسخ

اگر این سخن گفته شود، یک خدا قوی می شود و دیگری ضعیف و آن که ضعیف است نمی تواند إله باشد.

اشکال سوم

اشاره

ص: ۹۵

اگر گفته شود بعضی از پیامبران را یک خدا فرستاده و بعضی دیگر را خدای دیگر!

پاسخ

این هم غلط است زیرا در این فرض، هر دو خدا و هر دو گروه از پیامبران دروغ گوانند؛ زیرا هر دو گروه می گویند خدا یکی است.

اشکال چهارم

اشاره

اگر کسی بگوید: این استدلال دَوری است؛ زیرا برای اثبات یکتایی خدا استدلال به رسالت انبیا شده است. در حالی که رسالتِ انبیا، متوقِّف بر اثباتِ

خداست. اگر اثباتِ خدا متوقِّف باشد بر رسالت انبیا دَور پیش می آید.

پاسخ

رسالتِ انبیا بر یکتایی خدا توقُّف ندارد، بلکه بر اصل اثبات خدا توقف دارد (نه بر یکتایی خدا) اگر خدا ثابت نشده باشد مسئله رسالت معنا ندارد. پس رسالتِ انبیا متوقِّف بر اثبات اصل وجود خداست.

بلی اگر چنانچه اصل اثبات وجود خدا را از نفس مسئله رسالت اثبات کنیم دَور است؛ زیرا رسالت متوقِّف بر اثبات وجود خدا و اثبات وجود خدا متوقف بر رسالت، می شود.

در اینجا اثبات وجود خدا از جای دیگر شده و مفروغ عنه است. بحث یکتایی است، رسالت بر یگانگی خدا توقُّف ندارد.

سؤال: آیا وحدت انبیا در هدف و روش، توقُّف بر توحید ندارد؟

جواب: توقُّف بر آن ندارد، بلکه حاکی و کاشف از توحید و یگانگی است.

همه این اشکالات و شبهات نادرست، و این سخن حضرت استدلال استواری است در جهت یکتایی حضرت حق.

جلسه هفدهم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

ص: ۹۶

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه ۳۱ نهج البلاغه می فرماید:

و اعْلَمْ یَا بُنَیَّ، أَنَّهُ لَوْ کَانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لأَتَتْکَ رُسُلُهُ، و لَرَأیْتَ آثَارَ مُلْکِهِ و سُلْطَانِهِ، و لَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ، و لکِنَّهُ إِلهٌ واحدٌ کَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لایُضَادُّهُ فِی مُلْکِهِ أحَدٌ؛

در این بیانِ شریف، از سه طریق، نفی شریک برای ذات مقدس حق بیان شده است، گرچه ممکن است در آغاز به نظر برسد که تمام این عبارات در ارتباط با یک استدلال است. ولی با تأمل می توان دریافت که هر قسمتی از آنها استدلال جداگانه ای را بیان می کند. استدلال اول این است که: «و اعْلَمْ یَا بُنَیَّ، أَنَّهُ لَوْ کَانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لأَتَتْکَ رُسُلُهُ».

در بیان همه این استدلال ها می توان گفت: اگر شریکی در کار باشد، و خدایان متعدد فرض شود با توجه به فرضِ اله (یعنی ذات دربردارنده جمیع صفات کمالیه و نفی همه صفاتی که نقصی در آنها است) لازمه تعدُّد سه تا مطلب است.

۱. حکیمانه بودن بعثت رُسل.

۲. اینکه اله دارنده همه صفات کمال (قدرت، علم، اراده، مشیّت و سخاء، غناء و...) می باشد می بایست که آثار قدرت و اقتدار آن خدا را هم در پهنه هستی می دیدی.

۳. و چنانچه تعددی در کار باشد، می بایست که افعال و صفات او را هم می شناختی (یعنی ایجاد شیئی و تغییر و تغیّر در اشیا، خلقت اشیا هم به معنای ایجاد، و هم به معنای خلق تقدیر).

افزون بر این باید صفات او هم معلوم بشود؛ زیرا بعضی افعال نشانه خشم اند و بعضی نشانه لطف است.

اما می بینیم که ارسال رُسلی غیر از همان انبیای که اعلان یگانگی اله را کرده اند نیست. و آثار مُلکی هم که مُثبت تعدد باشد نیست (آثار مُلک، بر همان اله واحد دلالت دارد) افعال و صفاتی هم که هست، نیز دلالت بر تعدد ندارند؛ و آن گاه که معلولی - که مُثبت علت خاصی باشد - در کار نبود، آن علّت هم وجود نخواهد داشت.

ص: ۹۷

پس قسمت اول این است که: «و اعْلَمْ یَا بُنَیَّ، أَنَّهُ لَوْ کَانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لأَتَتْکَ رُسُلُهُ» و در قسمت دوم می خوانیم: «و لَرَأَیْتَ آثَارَ مُلْکِهِ و سُلْطَانِهِ» و قسمت سوم چنین است «و لَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ» و لذا نتیجه این می شود که: «و لکِنَّهُ إِلهٌ واحدٌ کَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ».

در شرح این بیان از آنجا که مطلب روشن می باشد بیشتر شرح ها توضیحی نداده اند و به تعقُّل و تفکُّر و تدبُّر خود اشخاص بسنده کرده اند. ولی در شرح جناب میثم و ابن ابی الحدید، بیانی آمده است که یک مطلب را می رساند، گرچه در تقریراتشان تفاوت هایی است.

در شرح میثم آمده است که این بیان شریف، بیانی است اقناعی (نه برهانی) و جای ایراد برهانی دارد، ولی خطابی و قانع کننده است.

بسیاری از اوقات متکلم نظر دارد در سطحی صحبت کند که طرف قانع شود. به این معنا که خودِ مدعا درست است، و آنچه هم که بیان می شود در حدّی مطلب را می رساند که فطرتِ سالم آن را می گیرد و وجدان را قانع می کند، گرچه از نظر بحثی زمینه ای برای «إن قلت» و «قلت» ایراد و اشکال دارد. با توجّه به این حرف اشکال شان این است که: اگر چه آنچه که هست اثبات یک اله را بیشتر نمی کند، و این آثار و صفات و افعال فقط در جهت اثبات اله مفید است، ولی نفی تعدد نمی کند؛ زیرا چه اشکالی دارد که دو اله باشد و در ارتباط با آثار مُلک و صفات و افعال، وحدتی داشته باشند که برای ما معلوم و مشخص و مشهود نباشد.

بلی، اگر بخواهید با ادله دیگر تعدُّد آلهه را نفی کنید؛ مانند برهان لَوْ کانَ فیهِما آلِهَهٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا {۴۶} بحث دیگری است.

ص: ۹۸

پس اشکال ایشان این است که: اثبات اله از این عبارات معلوم، اما نفی احتمال دوئیت چرا؟ به چه دلیل نمی توان گفت دو إله یا بیشتر وجود دارد اینکه اثبات إله واحد می شود با توجه به اینکه ممکن است در آثار ملک و بروز صفات و افعال، این دو به توافق رسیده متّحد باشند. نفی این اتحاد و عدم امکان این وحدت را اگر به برهان دیگری از قبیل برهان تمانع می خواهید اثبات کنید، مطلب دیگری است، اما از نفس این بیاناتی که اینجا وارد شده بخواهیم مطلب را برسانیم و نفی شریک بکنیم، این بیانات تحمُّل این مقصود را نداشته صِرفاً بیاناتی «اقناعی و خطابی» است که خیلی از اوقات متکلم در چنین صددی است و در اینجا نیز به این جهت چنین آمده است.

حالا ـ در این اشکال کمی بیشتر تأمُّل خواهیم کرد تا ببینیم حرف ایشان می تواند محلی داشته باشد یا اینکه خیر، بیان امام علیه السلام کاملاً استدلال برهانی است و مقصود هیچ گونه بیان خطابی و اقناعی نیست بلکه برهان است آن هم برهانی محکم.

جلسه هیجدهم

اشاره

لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لأَتَتْكَ رُسُلُهُ، و لَرَأيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ و سُلْطَانِهِ، و لَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ، و لكِنَّهُ إلهٌ واحدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لايُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أحَدٌ.

در بحث یکتایی حضرت حق بعد از اینکه معانی متعددی برای یکتایی گفته شد. دلایل یکتایی حضرت حق را در فرازهائی از نامه ۳۱ امام علیه السلام مطرح نمودیم و غرض شد که این دلیل تنها در بیان مولی الموحّدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام مطرح است. و این بیان ناب و بلند و بی نظیر در نهج البلاغه و در بعضی مجلدات بحار شریف آمده و استدلال به این صورت بود که حضرت فرمودند از چیزهایی که دلیل بر این است که خداوند متعال شریک و شبیه ندارد و یگانه است این است که اگر شریکی می بود او نیز پیامبرانی می فرستاد و آثار مُلک و سلطه اش دیده می شد و چنانچه شریکی برای حضرت حق می بود افعال و صفات او را می شناختیم به این ترتیب برای اثبات یکتایی حضرت حق سه استدلال به شرح ذیل بیان شده ارسال نشدن پیامبری از ناحیه شریک، مشاهَد نبودن آثار قدرت و سلطه او، مورد شناخت قرار نگرفتن افعال و صفات إله ثانی، یعنی ارسال رُسلی از ناحیه شریک تحقق پیدا نکرده و آثار مُلکی دیده نشد افعال و صفاتی هم از او شناخته نشد. نبود اینها نشانه آن است که شریکی برای حضرت حق نیست و اله دیگری وجود ندارد که اگر وجود می داشت این چنین نبود. و می بایست این سه نشانه از ناحیه او هم تحقق پیدا می کرد. چون تحقق پیدا نکرده نشانه این است که شریک و إله دومی وجود ندارد.

ص: ۹۹

«۱. لَوْ كانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لأتَتْكَ رُسُلُهُ، ۲. و لَرَأيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ و سُلْطَانِهِ، ۳. و لَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ» «و لكِنَّهُ إلهٌ واحدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ،»

عرض شد یکی از شروحی که نسبتاً و به واقع از بهترین شروح است شرح جناب کمال الدین میثم بحرانی است. شرحی است استدلالی و کاملاً ـ براساس تعقُّل و مدارک وحیانی، و در مباحث مختلف به نسبت لازم بحث های مختلف عقلانی را هم مطرح نموده است. اینکه می گوئیم براساس تعقل و روش عقلانی، پرواضح است که استفاده از بیانات معصومین علیهم السلام وابسته به تعقل است. و بدون تعقل این بیانات شریفه را نمی توان فهمید. و خاطرم هست گاه برای تبیین دو سطر از بیانات این بزرگواران دو هفته وقت صرف شد ولی حرف اینجاست که تعقُّل مساوی با فلسفه اصطلاحی نیست. وقتی می گوییم حتماً براساس تعقل بایستی از مدارک وحیانی استفاده کرد و بدون تعقل امکان ندارد معنایش این نیست که بدون فلسفه نمی توان از وحی استفاده کرد! چرا؟ چون فلسفه مساوی با تعقُّل نیست. تعقُّل امری است که جایگاهش در زندگی انسان مشخص و در محور بودن و اساس بودنش جای هیچ حرفی نیست، که همه انواع تکامل براساس تعقل است و اولین سنگ بنای کمال و تکامل و رسیدن به حقایق، عقل است و تعقُّل. منتهی تمام حرف اینجاست که گاهی اشتباه شده و گفته می شود: تعقُّل یعنی: آنچه در فلسفه مطرح است! خیر، در فلسفه هم مسائل صحیح عقلانی مطرح و هم مسائل اشتباه جایگاه پیدا کرده است. و به این نکته باید توجّه داشت. و از این خَلطی که نوعاً می شود غفلت نشود که چنانچه کسی به مطالبی که در کتب فلسفی است ایراد داشته باشد معنایش این نیست که با عقل مشکل دارد. و متأسفانه بعضی از کسانی هم که انسان احتمال نمی دهد این گونه فکر کنند گرفتار این فکر شده اند و آن اینکه اگر کسی با فلسفهِ مصطَلح روی خوشی نداشته باشد یعنی با عقل روی خوش ندارد. خیر، قسمتی از مطالب فلسفی درست است و قسمتی از قواعد آن قوانین بیّنه عقلانی است که جای خودش محفوظ است. و قسمتی از قواعد و نتایج فلسفی هم درست نیست. پس همواره باید این نکته مورد توجه باشد که به ذهن نیاید فلسفه مساوی است با عقل، و عقل یعنی تفکُّر فلسفی. در نتیجه اگر کسی به قسمتی از مطالب مُصطَلح فلسفی و نتایج غلط فلسفی که مغایر معارف وحیانی است ایراد و اشکال دارد این نیست که با عقل مشکل دارد و یا تعقُّل در نزد چنین کسانی جایگاه کم ارزشی دارد، خیر، مسئله تعقُّل در جای خودش صددرصد محفوظ است، لکن سخن در این است که قسمتی از اینها تعقل حقیقی نیست و مُنتهِی به نتایجی می گردد که صددرصد با ظواهر و نصوص قطعیه وحیانی مغایر است. البته آن گاه که انسان از تعقُّل در وحی دور شد گرفتار آرای سخیف بشری می شود و بشر هم جایز الخطاست.

ص: ۱۰۰

در هر حال این چنین است که در بهره مندی از بیانات معصومین علیهم السلام تعقُّل قطعی است و هر کس تعقُّل ذاتی یا کسبی اش قوی تر و از همه زمینه های انحرافات آرای بشری دورتر قرار گرفته باشد بهتر می تواند از این بیانات شریفه استفاده کند. لذا به تعقل اصطلاحی و مطالب فلسفی مصطلح، بسیاری از شخصیت های مهم بی توجه بوده اند و در عین حال بهترین و سالم ترین فهم را از مطالب وحیانی داشته اند. از قبیل جناب سلمان، جناب ابی ذر، جناب مقداد و بسیاری از بزرگان در عصر خودمان این چنین بوده اند. بنده یک وقتی خدمت یکی از شخصیت های فقهی که عموماً در حوزه ها به عنوان فقیه اهل البیت علیهم السلام یاد می شدند یک بحث فلسفی را مطرح کردم، فرمودند: «من هیچی فلسفه نخواندم. آن ابتدای طلبگی یک کسی منظومه ای می گفت و رفقا می رفتند و به من هم گفتند، رفتم و دیدم یک حرف هایی است که معلوم نیست به کجا بند است، نرفتم و بعد اصرار کردند که چرا نمی آیی. بنابر استخاره شد جواب استخاره هم این شد که نروم و نرفتم. بعد هم به من گفتند آقای استخاره ای». از آن شخصیت های مهم فقهی با تعقُّلی قوّی و در نهایت می شود یک اصولی، یک فقیه، یک فرد واقف بر عقاید صحیح اسلامی، اما با کمال حریّت و صفا می فرماید من هیچی فلسفه نخواندم، پس بدون فلسفه هم می توان به کلیه مدارج عرفانی، فقهی و حقایق اسلامی نائل شد گرچه دانستن فلسفه و اصطلاحات ضروری آن مشکلی ندارد از جهتی امتیازی است، اما طریق بی خطای رسیدن به معارف حقه نمی باشد.

برگردیم به مطلب و إن قلتی که شارح محترم جناب میثم داشتند، ایشان گفته اند این استدلالی که حضرت امیر علیه السلام فرموده اند، استدلال اقناعی است و استدلال برهانی به معنای اینکه هیچ إن قلت ظریف و دقیقی وارد نباشد نیست بلکه خطابی است، که بسیار هم حساب شده است، یعنی بسیاری از اوقات بسیاری از بزرگان مطلب حق را با بیان خطابی بیان می کنند. می خواهند طرف و اشخاص را به حق برسانند و آن غایتی که در نظرشان است تثبیت بکنند و با خطاب هایی که این خطاب ها گر چه از نظر برهانی و بحث های خاص مصطَلح برهانی نیست و ممکن است إن قلتی وارد باشد اما در عین حال مطلب مطلب روبه راه و مفیدی است. که مخاطب را به مقصود می رساند. مثل بسیاری از خطابه ها که انسان را به یک اطمینان بسیار قویّ ای هدایت می کند در عین این که از نظر بحثی ممکن است قابل خدشه هم باشد. لذا جناب میثم با توجه به همین که بسیاری از بزرگان گاهی مطالب مهمه خود را به این صورت بیان می کنند ایشان هم با کمال ارادت به پیشگاه مولی الموحدین به این قسمت از فرمایشات حضرت از همین زاویه نگاه کرده اند.

ص: ۱۰۱

در هر حال اشکال ایشان این است، ایشان می گوید نسبت به «لأَتَتْکَ رُسُلُهُ» بی خدشه استدلال برهانی است اما در ارتباط با «و لَرَأیْتَ آثَارَ مُلْکِهِ و سُلْطَانِهِ، و لَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ و صِفَاتِهِ» می گوید چه مشکلی دارد آنچه که از آثار قدرت و سلطنت او دیده می شود و آنچه از افعال و صفات باری شناخته شده است، در ارتباط با دو إله باشد؟ چون هر دو حکیم اند و آنچه که مصلحت است انجام می دهند، اگر چنین باشد این اشکالش چیست؟ اگر بگوئید که برای رفع این خدشه از برهان آیه لَوْ کانَ فیهِما آلِهَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا یا برهان تمانع یا از ادله دیگر استفاده می کنیم، خواهیم گفت این مطلب دیگری است، اما باز اشکال نسبت به جملات مورد بحث باقی است.

پاسخ اشکال:

چنانچه فرض دو إله کردید، پس باید در آثار و صفات و سلطه و قدرت متفاوت باشند.

چه اینکه اگر دو إله یا بیشتر باشند بایستی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز داشته باشند و در نتیجه مختلف می شوند، مختلف که شدند، بایستی که آثارشان نیز مختلف باشد، و از اینکه آثار موجود در عین اختلاف ظاهری اما با دقّت نظر، حکایت از وحدت تدبیر دارند لذا مُثبِت یک مدبِّر حکیم می باشند نه بیشتر. خواهید گفت که درست، ولی این مسئله دیگری شد. و پاسخ اشکال ابن میثم نیست، سؤال این است که از دو جمله دوم و سوم عبارت شریف حضرت چگونه می توان اثبات یکتایی و نفی إله ثانی کرد؟

پاسخش روشن است چون یکی از توالی فاسدش این است که: چنانچه دو إله فرض شود و گفته بشود آنچه که از آثار مُلک و صفات و افعال دیده و شناخته می شود، اینها در ارتباط با دو إله یا بیشتر می باشد. اشکالش این است که چرا اعلام نکنند که اینها مربوط به دو إله و یا بیشتر از دو إله است؟ این اعلام نکردنشان از سه حال بیرون نیست:

ص: ۱۰۲

یـا یکی دیگری را مانع از اعلام می شود، که این حاکی از ضـعف و عجز است؛ و یا در این امر هر دو اهمال نموده انـد، که این نیز برگشت به نقص و ضعف دارد؛ و یا دروغ گفته اند که بیش از یک إله نیست، بلکه می بایست با اظهار سلطه و ابراز افعال و صفات مربوط به خود، خود را به بنـدگانشان معرفی می کردنـد تا مردم و خلق، خدای شـناخته شده را عبودیت کنند، پس با صَِرف نظر از برهان تمانع، برهان ترکیب و سایر براهین توحیدی، خودِ این بیان امام علیه السـلام در دو جمله اخیر اسـتدلالی است بر نبود دو إله و بیشتر. چه اینکه اگر خلق از آثار مُلک و بروز افعال و صـفات نتوانستند دو إله را بشناسند بر خدایان است که خود اعلام وجود کنند و اگر نکرده اند یا ضـعف است و عجز، و یا از اهمال و دروغ گویی و عدم صداقت آنهاست که همه اینها برگشت به نواقص اسـت و إله باید مُبرّا از نقص باشد.

و دلیل دیگری که آقا حضـرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه برای توحید بیان نموده اند از جمله در جهت یگانگی حضرت حق و اثبـات توحیـد به وحـدت تـدبیر اشـاره فرموده انـد: به اینکه پس از دقت نظر و تفکُّر ژرف در موجودات کوچـک و بزرگ، قوّی و ضعیف، به صورت ها و اَشـکال و رنگ ها و صـفات و خصوصیات متفاوت و ارتباط بس عجیب و حکیمانه تمامی اجزای خلقت به یکـدیگر آن هم در اِتقـان کامـل، حکایت از مُـدبِّری یکتا و بی همتا می کنـد، اگرچه تا این جا به نوعی مطالبی عرض شـد اما قابل ذکر است که جای إن قلت و ایرادهایی دیگری هم هست که می گذاریم برای بعد.

ص: ۱۰۳

در خطبه ۱۸۵، حضرت، در ارتباط با آثار قدرت پروردگار، مورچه را مطرح نموده.

«فَتَعالی الَّذِی أقَامَها عَلی قَوَائِمِها، و بَنَاها عَلی دَعَائِمِها! لَمْ یَشْرَکْهُ فِی فِطْرَتِهَا فَاطِرٌ. و لَمْ یُعِنْهُ عَلی خَلْقِهَا قَادِرٌ. و لَوْ ضَرَبْتَ فِی مَذاهِبِ فِکْرِکَ لِتَبْلُغَ غایاتِهِ، مَا دَلَّتْکَ الدَّلالَهُ إلاَّ عَلی أنَّ فَاطِرَ النَّمْلَهِ هُو فاطِرُ النَّخْلَه، لِدَقِیقِ تَفْصِیلِ کُلِّ شَیْءٍ، و غامِضِ اخْتِلاَفِ کُلِّ حَیٍّ. و ما الْجَلِیلُ و اللَّطِیفُ، و الثَّقِیلُ و الخَفِیفُ، و الْقَوِیُّ و الضَّعِیفُ، فِی خَلْقِهِ إلاَّ سَواءٌ. و کَذلِکَ السَّماءُ و الْهَواءُ، و الرِّیَاحُ و الْماءُ»

(پس بزرگ است آن خدایی که مورچه را بر روی دست و پایش برپا داشت، و پیکره وجودش را با استحکام نگاه داشت، در آفرینش آن هیچ قدرتی او را یاری نداد و هیچ آفریننده ای او کمک نکرد. اگر اندیشه ات را به کار گیری تا به راز آفرینش پی برده باشی، دلایل روشن به تو خواهد گفت که آفریننده مورچه کوچک، همان آفریدگار درخت بزرگ خرماست، به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی به کار رفته است، و اختلافات و تفاوت های پیچیده ای که در خلقت هر پدیده حیاتی نهفته است. همه موجودات سنگین و سبک، بزرگ و کوچک، نیرومند و ضعیف، در اصول حیات و هستی یکسانند و خلقت آسمان ها و هوا و بادها و آب یکی است).

توجه به این جهت داده اند که «ما دَلَّتْکَ الدَّلالَهُ إلاَّ عَلی أنَّ فاطِرَ النَّمْلَهِ هُو فاطِرُ النَّخْلَهِ» که هرچه دقت در خلقت بشود در بررسی اینها یک هماهنگی و تدبیر واحد بر اساس علم و قدرت مشخص است بگونه ای که یک حقیقت بی شبیه و بی شریک مدبّر همه اینهاست. باز هم عرض می کنم که این جا اشکالات و صحبت هایی است که خواهد آمد.

ص: ۱۰۴

جلسه نوزدهم

اشاره

اَلْحَمـدُ لله ربِّ الْعالَمينَ، و خَيرُ الصَّلاه و السَّلام عَلى خَير خَلْقه، حَبيب إله العالَم، أبى القاسم محمَّد و عَلى آله آل الله؛ و اللَّعْن الـدَّائم عَلى أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلى يَوم لقاء الله.

من وصيه للإمام أميرالمؤمنين على بن ابيطالب عليه السلام :

«... ألا ـ يَنظرُون إلى صَـِغير ما خلق، كَيف أحكم خلقه، و اتقن تركيبه، و فلق له السـمع و البصـر، و سوى له العظم و البشـر! انظرُوا إلى النَّملهِ فى صِـِغَر جُثَّتِها، و لَطافَهِ هَيئتها، لاتكاد تنال بلحظ البصـر، و لا بمسـتدرك الفكر، كيف دبت على أرضـها، و صبت على رزقها، تنقل الحبه إلى جحرها، و تعـدها فى مسـتقرها. تجمع فى حرها لبردها، و فى وردها لصـدرها، مكفول برزقها، مرزوقه بوفقها، لايغفلها المنـان، و لايحرمهـا الـديان، ولو فى الصـفا اليـابس، و الحجر الجـامس! ولو فكرت فى مجـارى أكلهـا، و فى علوها و سـفلها، و ما فى الجوف من شراسـيف بطنهـا، و مـا فى الراس من عينهـا و أذنها، لقضـيت من خلقها عجبا، و لقيت من وصـفها تعبا! فتعالى الَّذى أقامها على قوائمها، و بناها على دعائمها! لم يشـركه فى فطرتها فاطر. و لم يعنه على خلقها قادر. ولو ضـربت فى مذاهب فكرك لتبلغ غاياته، ما دلتك الدلاله إلاّ على أنَّ فاطرَ النَّمله هو فاطرُ النَّخله، لدقيق تفصيل كل شىء، و غامض اختلاف كل حى. و ما الجليل و اللطيف، و الثقيل و الخفيف، و القوى و الضـعيف، فى خلقه إلاّ سواء. و كـذلك السـماء و الهواء، و الرياح و الماء. فانظر إلى الشـمس و القمر، و النبات و الشـجر، و الماء و الحجر، و اختلاف هـذا الليل و النهار، و تفجر هـذه البحار، و كثره هذه الجبال، و طول هذه القلال، و تفرق هذه اللغات، و الألسن المختلفات. فالويل لمن أنكر المقدر، و جحد المدبر! ...» ؛ {۴۷}

ص: ۱۰۵

آیـا به مخلوقـات کوچـک خـدا نمی نگرنـد؟ که چگونه آفرینش آن را اسـتحکام بخشـید؟ و ترکیب انـدام آن را برقرار، و گوش و چشم برای آن پدیـد آورد، و اسـتخوان و پوست متناسب خلق کرد؟ به مورچه و کوچکی جثه آن بنگرید، که چگونه لطافت خلقت او با چشم و اندیشه انسان درک نمی شود، نگاه کنید! چگونه روی زمین راه می رود، و برای به دست آوردن روزی خود تلاش می کنـد؟ دانه هـا را به لانـه خود منتقـل می سازد، و در جایگاه مخصوص نگه می دارد، در فصل گرما برای زمسـتان تلاش کرده، و به هنگام درون رفتن، بیرون آمدن را فراموش نمی کند! روزی مورچه تضمین گردیده، و غذاهای متناسب با طبعش آفریده شده است. خداوند منان از او غفلت نمی کند، و پروردگار پاداش دهنده، محرومش نمی سازد، گرچه در دل سـنگی سخت و صاف یا در میان صخره ای خشک باشد. اگر در مجاری خوراک و قسـمت های بالا و پایین دسـتگاه گوارش و آنچه در درون شـکم او از غضروف هـای آویخته به دنـده تـا شـکم، و آنچه در سر اوست از چشم و گوش، انـدیشه نمایی، از آفرینش مورچه دچار شـگفتی شـده و از وصف او به زحمت خواهی افتـاد، پس بزرگ است خـدایی که مورچه را بر روی دست و پـایش برپا داشت، و پیکره وجودش را با اسـتحکام نگاه داشت، در آفرینش آن هیـچ قدرتی او را یاری نداد و هیچ آفریننده ای کمکش نکرد. اگر اندیشه ات را بکار گیری تـا به راز آفرینش پی برده باشـی، دلائـل روشن به تو خواهنـد گفت که آفریننـده مورچه کوچـک، همان آفریـدگار درخت بزرگ خرماست، به جهت دقتی که جدا جدا در آفرینش هر چیزی بکار رفته، و اختلافات و تفاوت های پیچیده ای که در خلقت هر پدیده حیـاتی نهفته است، همه موجودات سـنگین و سبک، بزرگ و کوچـک، نیرومنـد و ضـعیف، در اصول حیـات و هستی یکساننـد، و خلقت آسـمان و هوا و بادها و آب یکی است. پس اندیشه کن در آفتاب و ماه، و درخت و گیاه، و آب و سنگ، و اختلاف شب و روز، و جوشـش دریاهـا، و فراوانی کـوه هـا، و بلنـدای قلـه هـا، و گونـاگونی لغـت هـا، و تفـاوت زبـان هـا، که نشـانه هـای روشـن پروردگارند. پس وای بر آن کس که تقدیر کننده را نپذیرد، و تدبیر کننده را انکار کند ... .

ص: ۱۰۶

در مجموعه بی نظیر نهج البلاغه در ارتباط با یکتایی پروردگار مطالب بسیار و متعددی آمده است، از جمله، دلیل های یگانگی خداوند متعال است. بعد از آنکه معنای یکتایی و یگانگی حضرت حق از بیانات مولی الموحدین بیان شد در این قسمت از بیانات حضرت، استفاده شد که از تشابه موجودات با یک دیگر استدلال فرمودند بر اینکه برای او شبیهی نیست. این مطلب بحث شد و مطلب دیگر در ارتباط با این قسمت، بیان چند استدلال بر یکتایی حضرت حق بود که چنین فرمودند:

«لَوْ کانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لأَتَتْکَ رُسُلُهُ، و لَرَأیْتَ آثَارَ مُلْکِهِ و سُلْطانِهِ، و لَعَرَفْتَ أفْعالَهُ و صِفَاتِهِ»

این هم صحبت شد. دلیل سومی که بر یکتایی حضرت حق در این بیانات شریفه آمده است، در پایان جلسه قبل به آن اشاره شد و آن اینکه پس از بررسی موجودات مختلف از کوچک و بزرگ، جلیل و لطیف، ثقیل و خفیف، قوی و ضعیف، وحدت تدبیر در آنها مشخص می شود، و از وحدت تدبیر پی به وحدت مدبِّر می بریم.

تقریر استدلال حضرت در این فراز از خطبه «ولَوْ ضَرَبْتَ فِی مَذاهِبِ فِکْرِکَ لِتَبْلُغَ غایاتِهِ، ما دَلَّتْکَ الدَّلالَهُ إلاَّ عَلی أنَّ فاطِرَ النَّمْلَهِ هُو فاطِرُ النَّخْلَهِ» واضح است، که اگر مجموعه ای مرتبط با یک دیگر و کاملاً هماهنگ باشند و قوانین مختلفی که در آن مجموعه در جریان است همه کمک هم و در جهت تکمیل یک دیگر باشند و هرچه بیشتر مورد بررسی دقیق قرار گیرد، اسرار و حکمت های شگفت انگیز و ارتباطات استوارتر و هماهنگی های بیشتری هویدا خواهد شد و با همه ریزه کاری ها و ظرافت هایی که در تک تک اجزای این مجموعه هستی به کار رفته و موجب اختلاف ظاهری آنها گشته، در عین حال هماهنگی عجیب و بهت انگیزی بین اجزای مختلف هستی که همه را لازم و ملزوم یک دیگر قرار داده، به چشم خورده و فریاد می زند که خالق و فاطر همه یکی است که در این خطبه، حضرت از دو پدیده به ظاهر متفاوت، همچون مورچه و درخت خرما نام برده و به خلقت ملخ نیز اشاره فرموده اند و با دقت، خواهی یافت که پدیدآورنده آن موجود ریز یعنی مورچه همان پدیدآورنده درخت بزرگ خرماست، لذا از هماهنگی بین همه اجزای هستی و تفکر و تدبیر واحدی که در آنها اعمال شده پی به مدبر و خالق یکتای بی شریک می بریم.

ص: ۱۰۷

پس نظم و هماهنگی اجزای جهان هستی نشان دهنده مدبّر واحد است. این تقریر استدلال است که مشخص است. و حضرت در قسمتی از عبارات همین خطبه تصریح به عدم مشارکت و معاونت غیر ذات سبحان در خلقت موجودات می فرمایند: «فَتَعالَی الَّذِی أَقَامَها عَلی قَوائِمِها، و بَناها عَلی دَعائِمِها! لَم یَشْرَکْهُ فِی فِطْرَتِها فاطِرٌ. و لَم یُعِنْهُ عَلی خَلْقِها قادِرٌ» اینها هم ادعایی است نسبت به این مسئله، اما هنوز دلیل ادعا بیان نشده.

آن گاه می فرماید: «ولَوْ ضَرَبْتَ فِی مَذاهِبِ فِکْرِکَ لِتَبْلُغَ غایاتِهِ» هرچه انسان بیشتر بیندیشد و از قدرت تفکرش به خوبی و بیشتر استفاده کند تا به اسرار آفرینش پی برد «ما دلَّتْکَ الدَّلالَهُ إلاَّ عَلی أنَّ فاطِرَ النَّمْلَهِ هُو فاطِرُ النَّخْلَهِ» به اینجا می رسد که به خوبی بفهمد خالق مورچه، همان خالق درخت خرماست. مورچه ریز و درخت بزرگ، خالقش یکی است.

حالا دلیل مطلب، تا این جا که مدعا بود. «لِدَقِیقِ تَفْصِیلِ کُلِّ شَیْءٍ، و غامِضِ اخْتِلَافِ کُلِّ حَیٍّ» این به عنوان دلیل بیان شده. بخاطر اینکه در هر یک از اینها که می نگرد می بیند در همه این موجودات هم به طور جدا جدا و هم به طور مرتبط به هم، دقت ها و ظرافت های خاصی دیده می شود و همه از استواری و استحکام خاصی برخوردارند و در عین اختلاف ظاهری و جدا بودن هر یک از دیگری اما به خوبی مشخص است که هماهنگ کننده این مجموعه عظیم و عجیب هستی، یک قدرت واحد بیشتر نیست و هرچه بیشتر تفکر شود، اختلاف عمیق تری فهمیده می شود. در انسان که تفکر شود، در حجر که تفکر شود و در سایر اجزای هستی که تفکر شود مشخص می شود که اینها چه قدر با یک دیگر اختلاف دارند و در عین حال چه قدر حکیمانه همه اجزا با هم مربوط و مکمل یک دیگرند، و لذا به این نتیجه می رسیم که نمی شود جز یک مدبرِ قادرِ عالمِ حکیمِ لطیف، مدبر دیگری در کار باشد این دقت تفصیل در اجزای هستی و این غموض و پیچیدگی عجیبی که سبب اختلاف، در همه این موجودات شده، به خصوص ارتباط تنزیه و تحسین برانگیز آنها وقتی مورد تدبر قرار می گیرد نشان می دهد که یک قدرت در کار است و بعد به این صورت تتمیم شده:

ص: ۱۰۸

«و مـا الْجَلِيـلُ و اللَّطِيفُ، و الثَّقِيلُ و الخَفِيفُ، و الْقَوِيُّ و الضَّعِيفُ، فِي خَلْقِهِ إِلَّا سَواءٌ و كـذلِكَ السَّماءُ و الْهَوَاءُ، و الرِّياحُ و الْماءُ» آنها هم این چنین اند.

گرچه این قسـمتی را که حالاـ می خواهم متـذکر شوم از نهـج البلاـغه نیست و بنا نـداریم که از منابع دیگر حـدیثی مطلب را تنظیم نموده و ضـمیمه نمائیم چه اینکه هر یک از این بحث ها با توجه به بیانات بقیه معصومین علیهم السلام و یا بیانات خودِ حضرت امیر علیه السلام در غیر نهج البلاغه، از گسترش بسیاری برخوردار است. که جایش این جا نیست اما به جهتی به نظر رسید این عبارت را که در توحید مفضّل، حضرت صادق علیه السلام هم مطلب را به این گونه تشریح فرموده اند. متذکر باشیم

«یـا مُفضَّل! أول العِبَر و الأـدله علی الباری - جلَّ قـدسُه - تهیّه (تَهیئَهُ) هـذا العالم و تألیف أجزائه و نظمها علی ما هی علیه، فإنک إذا تـأمّلتَ العـالم بفکرک و میّزته بعقلـک، وجـدتَه کـالبیت المبنیّ المعـدّ فیه جمیع مـا یحتـاج إلیه عبادُه. فالسـماء مرفوعه کالسـقف، و الأـرض ممـدوده کالبسـاط، و النجـوم منضـوده کالمصابیـح، و الجـواهر مخزونه کالـذخائر، و کـلُّ شـیءٍ فیهـا لشـأنه مُعَـدّ و الإنسـان کالمُمَلَّک ذلک البیت و المُخوَّل (معنایش همان مُمَلّک است) جمیع ما فیه و ضروب النبات مهیأهٌ لمآربه، و صنوف الحیوان مصروفه فی مصالحه و منافعه، ففی هذا دلاله واضحه علی أنَّ العالم مخلوق بقدیر و حکمه و نظام و ملائمه.

تـا این جا مربوط به بحث ما نیست، اینها نشان دهنـده این است که قـدرتی و حکمتی در کار است، به وحـدت تـدبیر و مـدبر از این جمله به بعدش می رسـیم که «ففیها دلاله واضـحه علی أنَّ العالم» این وضعی که این گونه همه چیز مهیّا شده با یک دیگر هماهنگ مثل همین مثلی که حضـرت فرموده انـد مثل خانه ای که با تمام وسائلش در اختیار یک فرد قرار داده می شود که هرچه می خواهد آماده شده است. زمسـتانش حساب شده است. تابستانش حساب شده است. فصول مختلفش حساب شده است. میهمان برایش بیاید حسـاب شـده است. خواب و بیـدارش حسـاب شـده است. همه جهاتش حساب شـده است که نشان دهنـده حکمت و توانائی است. «ففی هـذا دلاـله واضـحه علی أنَّ العالم مخلوق بتقـدیر و حکمه و نظام و ملائَمه و أنَّ الخالق له واحـد» این جا حضـرت توجه به این جهت می دهند که همین اوضاع، این هماهنگی و به این کیفیّت ارتباط اسـتوار نشان دهنده این است که «و أنَّ الخالق له واحد و هو الَّذی ألّفه و نظمه بعضاً إلی بعض جـلّ قـدسه و تعالی جـدّه، و کرُم وجهُه و لا إله غیره، تعالی عمّا یقول الجاهلون و جلّ و عظم عما ینتحله الملحدون».

ص: ۱۰۹

این بیـان شـریف هم به شـیوه ای بسـیار گویـا و زیبا اصل جریان را تشـریح فرموده، به هماهنگی ها و ارتباطات و ائتلافات اجزاء این مجموعه با یک دیگر توجه داده انـد، و به این که نفس این امر نشان دهنـده یک وحـدت تدبیری است و وحدت تدبیر نشان دهنده وحدت مدبّر است.

البته یـک اشـکالی هم به طور معمول مطرح می شود که نوعـاً در بحث توحیـد در قسـمت هـای مختلف آن یـک انقلت، دو انقلتی، معمولی و متعارف است که به ذهن ها می رسد.

یک اشـکال این است که، با همه این حرف ها که این اتصال تدبیر و ارتباط هماهنگ و وضـعیت کاملاً مشخص از این جهت نشان دهنـده این است که علمی، قـدرتی، شـعوری، حکمتی در کـار است امـا چرا یکی؟ چه می شود که دو باشـد و این دو همچنـان که بسـیاری از عقلاـ در بسیاری از کارهـا چنـان بـا یک دیگر هماهنگی دارنـد که وقتی کسـی به کار نگاه می کنـد، در این فعل یک هماهنگی و ارتباط تنگاتنگ و وحـدتی در تـدبیر را می یابـد، و می فهمـد که وحـدتی هست ولو که تدبیر کننده ها مختلف اند اما بالاخره وحدتِ تدبیرش یک وحدت واحده ای است. یعنی همه در تدبیر هماهنگ شده اند و همه بر یک جریان اتفاق نموده اند.

فرض کنیـد در یـک اجتماعی جریانی رخ داده است و چنـد نفری هم در این اجتماع این جریان را اداره می کننـد و این چنـد مـدبِّر چنـان در ارتبـاط بـا آن جریـان از نظر هماهنـگ کردن، از نظر تقویت کردن، از نظر مسائـل مختلف آن جریـان، چنان با یک دیگر دوسـتانه و با حکمت و بر اساس مصـلحت کار می کنند که اگر نسـبت به کار آنها کسی حساب کند کار را کار واحد می بیند. می بیند که یک جریان است در عین اینکه تصمیم گیرها متعددند.

ص: ۱۱۰

اگر این شبهه گفته بشود، که عرض شد مطرح است، پاسخش هم مشخص است و نوعاً در کتب کلامی حدوداً از مسائل اولیه ای است که مطرح می شود، اما با دقت مشخص می شود که این مقایسه، مقایسه صحیحی نیست، قیاس مع الفارق است چه اینکه این عقلائی که صحبت شد اینها در ارتباط با قوانین موجوده و مسائل مختلفه، تابع آن قوانین و مصالح اند و چاره ای ندارند جز اینکه مصلحت اندیشی کنند و یک جریان واحدی را با تدبیر واحد اداره کنند و در حقیقت آنچه که باعث این توافق و تفاهم شده است نیاز و ضعف تک تک آنهاست و هر یک به تنهایی نمی توانسته اند کار را اداره کنند و جز اینکه فسادی به وجود بیاید و همه شان صدمه ببینند نتیجه دیگری نداشته است و اگر فرض تعدد شده، نشان دهنده این است که آنها تابع یک مصالح و قوانینی هستند که در نتیجه برای مصلحت و خیرِ خودشان هم که شده ناچارند در تدبیر واحدی هماهنگ شوند و در جریان آن قرار بگیرند و این نشانه ضعف آنهاست ولی اگر چنانچه متعددی فرض شد که هر یک از آنها توانائی مطلق، دانائی مطلق، حکمت مطلق و همه کمالات مطلق را دارا باشند، که اگر مطلق نباشند ناقص است. ناقص که شد واجب الوجود و قائم بالذات نمی تواند باشد. پس چون این چنین اند فرض شد که اینها هر یک إله مستقلی هستند و هر یک به فرض، جامع همه این صفات به نحو کمال و مطلق اند.

این جاست که این سؤال پیش می آید، اینها که هر کدام صاحب کمالات مطلق اند چه نیازی به هماهنگی داشته اند؟ چه اینکه هماهنگی حاکی از نیاز و نیازمندی مغایر فرض مذکور است و با کمال مطلق سازگاری ندارد پس باید از فرض مذکور دست برداریم و به یک إلهِ واحدِ احدِ بی شریک معتقد باشیم.

ص: ۱۱۱

بنابراین، این شبهه ای که معمولاً مطرح است این شبهه ی مردودی است و همچنان که در اول این بیانی که از حضرت صادق علیه السلام خواندیم آمده که: این تدبیر واحد کاملاً گویای مسئله ای است که صحبت شد و اولین چیزی که عموم عقلا برخورد کنند می بینند یک هماهنگی عجیب در خلقت هست همچنان که در وجود خویش هرکسی بیندیشد می بیند که چگونه این هماهنگی هست، و کل هستی به این صورت است.

مرحوم علامه مجلسیŠ ذیل این حدیث می فرماید:

«أقول: أشارَ علیه السلام بذلک إلی أقوی براهین التوحید و هو أنَّ ائتلاف أجزاء العالم و احتیاج بعضها إلی بعض و انتظام بعضها ببعض یدلّ علی وحده مدبّرها کما أنّ الإرتباط أجزاء شخص بعضها ببعض و انتظام بعض أعضائه ببعض، یَدلّ علی وحده مدبّره» ؛

یعنی امام علیه السلام با این بیان به قوی ترین استدلال های توحیدی اشاره فرموده اند و آن عبارت است از پیوند اجزای عالم و نیاز بعضی به بعضی دیگر و نظم گرفتن بعضی اجزا به بعضی دیگر، و آن حکایت از یکتائی تدبیر کننده آنها می کند، همچنان که ارتباط اجزای یک انسان بعضی به بعضی دیگر و مفید و مناسب واقع شدن بعضی اعضا با اعضای دیگر دلالت بر یگانگی مدبر آن می کند.

این جا مرحوم علامه طباطبائیŠ یک حاشیه ای دارند که به نظر می رسد تذکر به موردی است. ایشان می فرمایند:

اینکه مرحوم علامه مجلسیŠ فرموده این بیان امام علیه السلام اقوی براهین توحید است، این معلوم نیست. چه اینکه حضرت نفرمودند: «اقوی براهین التوحید»، بلکه امام علیه السلام فرمودند که «أوّل العبر و الأدلّه...» یعنی اولین چیزی که برخورد می شود و اولین دلیلی که برخورد می شود. یعنی عموم عقلا ـ در برخوردشان در این بحث، اولین چیزی که متوجه می شوند این برهان است. اما اینکه اقوی هم باشد، از عبارت حدیث بر نمی آید.

ص: ۱۱۲

ایشان هم (طباطبائی) در حاشیه ای که دارند چنین می گویند:

«الَّذی وصف علیه السلام به هذا الدلیل هو أنَّه أوّل الأدلّه. أی أقربُ الادلّه منّا»

یعنی: این استدلالی که امام علیه السلام فرمودند، اولین و نزدیک ترین دلیل است نسبت به اثبات یگانگی حضرت حق است.

«أما کونه أقویها کما ذکره رحمه الله فلعلّ هناک ما هو أقوی منه و إن کان أبعَد من افهامنا» اما اینکه اقوی دلیل هم باشد معلوم نیست، و بعد با احتیاط و کلمه «لعل» می گوید: شاید که دلیل قوی تر از آن هم موجود باشد که از فهم ما دور است.

به نظر من حاشیه درست و بجایی است. بلی از حدیث استفاده اقوی نمی شود، حضرت «اول العبر» فرمودند نه «اقوی الادلّه» و احتمال اینکه این استدلال اقوی هم باشد، نفی نشده، در نتیجه فرمایش مرحوم علامه مجلسیŠ به جای خودش محفوظ و ممکن است اقوی هم باشد.

بلی اقوی البراهین ممکن است چیز دیگری باشد که به نظر هم می آید بعضی از براهین را بشود گفت اقوی است. از جمله اینکه فرض دو نمودن نسبت به کمال مطلق، علم مطلق، قدرت مطلق غلط است و در نتیجه باید یک چیز بیشتر نباشد.

نگاهی به دیدگاه توحیدی ابن عربی

اما آنچه که به نظر ابن عربی در یکتائی حضرت حق اقوی آمده، نه اقوی بلکه نظر جزمی و قطعی اوست و هیچ نظر دیگری را نمی پذیرد. آن این است که اصلاً یکتائی یعنی کل هستی یک حقیقت بیش نیست. و هرچه را غیر او فرض کنید خود اوست. او در ذیل آیه شریفهُ یا بُنَیَّ لا تُشْرِکْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظیمٌ {۴۸}

ص: ۱۱۳

می گوید که: لظلم عظیم، أی لجهل عظیم.{۴۹}

چرا؟ لأنّ المشرک جعل عین الشیء شریکه. یعنی یک کسی که بت را می پرستد یا حضرت عیسی را می پرستد یا فرشته ها، و یا جن ها را می پرستد، و گفته این شریک خداست. این نادانی بزرگی است که بگویی فلان شیء شریک خدا است، شریک خدا نیست بلکه خودِ خداست. لأنّ المشرک جعل عین الشیء شریکه. این خودش خداست، چرا؟ چون اوست که به صُوَر مختلف درآمده و همه اینها صُوَر اوست، یک حقیقت است که به صُوَر مختلف درآید. بنابراین، چون یک حقیقت است که به این صُوَر مختلف در آمده است همه این صُور، صُور اوست و یک حقیقت بیش نیست.

مشرک چه کار کرده؟ مشرک آمده این بتی را که ساخته یا حضرت عیسائی که در نظر گرفته، یا فرشته ای که در نظر گرفته، یا جن های که در نظر گرفته، هرچه که در نظر گرفته و گفته او را می پرستم و او را شریک خدا قرار داده، این خیلی نفهمی است. چرا؟ چون این شریک خدا نیست، این عین خداست. یک صورت خاصی از خداست. آن یکی دیگر هم صورتی دیگر است و آن دیگر هم صورتی دیگر است. چون تطوّر خودِ اوست. در ممِّد الهمم که یکی از معاریف بر فصوص الحکم شرح زده اند همین مطلب را در همین مورد تصدیق می کنند. بعد در جای دیگر کتاب، مثال راحت تری می زنند می گویند اگر موم را کسی به صد شکل بسازد و هر شکلی هم صد اسم پیدا کند، مثلاً از موم شیر درست کرده، از موم درخت درست کرده، از موم انسان درست کرده، بعد هم می گوییم سرِ شیر، پای شیر، دم شیر، یا مثلاً برگ درخت، تنه درخت، شاخه درخت اسم های مختلف پیدا می کند ولی همه می دانند جز موم چیزی نیست. یک چیز است که به صور مختلف درآمده. این را از نسفی نقل می کنند و تأیید می کنند که خوب مثالی است برای این مطلب و مطلب همین است و از او تقدیر هم می کنند. یک وجود است که زمین صورتی از اوست. آسمان صورت دیگری از اوست. افراد، اشیا همه صوری از او هستند و مجموعه این صور را الله می گویند.

ص: ۱۱۴

از باب اینکه نکند نقل ما به نظر بعضی تند باشد، عین عبارت را از ممد الهمم یادآور می شویم.

«بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد اسم و صد شکل پدید آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد، شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین قسم است مانند سر و گوش. اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگری موجود نیست. و این جمله اسامی که پیدا آمده است موم است که موم بُود که به جهات مختلف و به اضافات و به اعتبارات آمده است. به هر رنگی که خواهی جامه می پوش که من آن قد رعنا می شناسم. بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت را این چنین می دان و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان و جمله صور را این چنین می دان و الله اسم مجوع است و جامع جمله صور و صفات وجود است. این است معنی لا إله إلاّ الله».{۵۰}

جلسه بیستم

اشاره

من خطبه للامام أمیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام :

«... أوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ، و کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدیقُ بِهِ، و کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ، و کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الإخْلاصُ لَهُ، و کَمَالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أنَّها غَیْرُ المَوْصُوفِ، و شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرنَهُ، و مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، و مَنْ ثَنَّاهُ فَقَد جَزَّأهُ، و مَنْ جَزَّأهُ فَقَدْ جَهِلَهُ، و مَنْ جَهِلَهُ فَقَدْ أشَارَ إلَیْهِ، و مَنْ أشَارَ إلَیْهِ فَقَدْ حَدَّهُ، و مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، و مَنْ قَالَ: «فِیمَ» فَقَدْ ضَمَّنَهُ، و مَنْ قَالَ: «عَلامَ؟» فَقَدْ أخْلَی مِنْهُ. کائِنٌ لا عَنْ حَدَث، مَوْجُودٌ لا عَنْ عَدَم، مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لا بِمُقَارَنَهٍ، و غَیْرُ کُلِّ شَیءٍ لا بِمُزایَلَهٍ، فاعِلٌ لا بِمَعْنَی الْحَرَکَاتِ و الآلَهِ، بَصِیرٌ إذْ لا مَنْظُورَ إلَیْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إذْ لا سَکَنَ یَسْتَأنِسُ بِهِ و لا یَسْتوْحِشُ لِفَقْدِهِ...»؛ {۵۱}

ص: ۱۱۵

... سرآغاز دین، خدا شناسی است؛ و کمال شناخت خدا، باور داشتن او؛ و کمال باور داشتن خدا، شهادت به یگانگی اوست؛ و کمال توحید (شهادت بر یگانگی خدا) اخلاص؛ و کمال اخلاص، خدا را از صفات (مخلوقات) جدا کردن است؛ زیرا هر صفتی نشان می دهد که غیر از موصوف، و هر موصوفی گواهی می دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را با صفت (مخلوقات) تعریف کند او را به چیزی نزدیک کرده است (همتایی برای او تصور نموده) ؛ و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده؛ و با طرح شدن دو خدا، اجزائی برای او تصور نموده؛ و با تصور اجزا برای خدا، او را نشناخته است. و کسی که خدا را نشناسد به سوی او اشاره می کند، و هرکس به سوی خدا اشاره کند، او را محدود کرده، و هرکه او را محدود کند، او را به شمارش آورده.

و آن کس که بگوید: «خدا در چیزی است» او را به چیز دیگری ضمیمه نموده است؛ و اگر کسی که بگوید: «خدا بر چیزی قرار دارد» {۵۲} به تحقیق جایی را خالی از او در نظر گرفته است؛ خداوند بوده است نه به سبب حدوث، و موجود است نه بعد از عدم، با هرچیزی است نه به صورت همنشینی، و غیر هرچیزی است نه به صورت جدایی از آنها، انجام دهنده (همه کارهاست) بدون حرکت و وسیله، بیناست حتّی در آن هنگام که پدیده ای وجود نداشت، و یگانه و تنهاست؛ زیرا کسی نبوده تا با او انس گیرد و یا از نبودش وحشت کند.

در ارتباط با مباحث توحیدی به اینجا رسیدیم که در مسئله توحید، مباحثی چون توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید فعلی یا افعالی و توحید عبادی این اصطلاحاتی که به طور معمول در کتب کلامی مصطلح است، مطرح می باشد و اصطلاحاتی است که می شود گفت کاملاً متّخذ از مدارك وحیانی است. در ارتباط با توحید ذاتی بعداز اینکه توحید به معانی متعددی معنا شد. آن وقت در ارتباط با توحید ذاتی حدوداً به پنج صورت بر اثبات آن استدلال شد.

ص: ۱۱۶

و به گونه هـای مختلف و تعـابیر متفاوت از بیانات آن حضـرت همچون «و باشـتباههم أن لا شـبه له» ، «و من عـدّه فقـد أبطل أزله» و همچنین «حدّ الأشـیاء» که در بسیاری از خطب این مضمون آمده است و همچنین «لوکان لربِّک شریک لأتتک رسله» که در ارتباط با این جمله شریفه توضیحات بیشتری داده شد. و نیز از طریق وحدت تدبیر استفاده و یکتائی ثابت شد.

در ارتبـاط با اثبات یکتائی راه های دیگر و دلیل های دیگری مطرح هست ولی چون بنا داشتیم در موضوعات توحیـدی تنها از منبع عظیم و شـریف نهج البلاغه اسـتفاده کنیم و همان ها مطرح بشود، تا آنجا که من برخورد داشـتم با همان اسـتقراء ناقصی که در این مجموعه داشتم به این مواردی که گفته شد و به این صورت ها بحث توحید ذاتی مطرح است.

در ارتباط با مباحث توحیدی بعد از طرح توحید ذاتی، توحید صـفاتی مطرح است. مقصود از این تعبیر یعنی حضرت حق در صفات یکتاست، یگانه است به این معنا که هم صفات منتسب به حضرت حق، صفات ثبوتی ذاتی همچون علم، قدرت، حیات و امثال اینها، صفاتی است مختص ذات او و هم اینها مفاهیم مختلفی هسـتند در مصـداق واحـد و آن یک مصـداق هم ذات مقدس حضـرت حق است. در نتیجه مقصود از توحیـد صـفاتی این است که اینچنین نیست که صـفاتی مطرح باشـد و ذاتی که موصوف است. مقصود از توحید صـفاتی این است که این صـفات مختلفی که برای حضـرت حق صـفات ثبوتی ذاتی گفته می شود اینها مفاهیمی مختلف در مصداقی واحدند و مصداق هم ذات مقدس حضرت حق است.

مشـخص است در این بحث مسائـل مختلفی مناسب است که مطرح بشود انشاءالله تعالی. با توجه به اینکه در قرآن کریم و در بیانات خودِ امیرمؤمنان علی علیه السـلام فراوان صـفاتی به پروردگار نسبت داده شده است این نسبت های قرآنی و حدیثی برای حضـرت حق اثبات صـفات می کند و در این خطبه امام علیه السـلام کمال اخلاص توحیدی را در نفی صـفات می دانند. حالا مقصود از این توحیـد صـفاتی بـا توجه به اینکه گفتیم بـا این صـفت هـای فراوانی که در بیانات خودِ حضـرت آمـده این دو مقوله را چگونه جمع کنیم؟ هم اثبات صفات بشود برای ذات حق متعال و هم نفی صفات بشود از آن ذات، این تضاد را چگونه جمع کنیم؟

ص: ۱۱۷

در خطب فراوانی، حضرت صفات مختلف را به ذات حق متعال نسبت می دهند، همچون خطبه ۶۵ که در این خطبه کوتاه صفت ظاهر، صفت باطن، صفت واحد، صفت عزیز، صفت قوی، صفت مالک، صفت عالم، صفت قادر، صفت سمیع، صفت بصیر در یک چند خطی آمده:

«اَلحَمدُ لله الَّذی لَم تَسبِقْ له حالٌ حالاً، فَیکونَ أوّلاً قبل أن یَکُونَ آخِراً، و یَکُونَ ظاهِراً قَبْلَ أنْ یَکُونَ باطِناً. کُلُّ مُسَمّیً بِالْوَحْدَهِ غَیْرُهُ قَلِیلٌ، و کُلُّ عزیز غَیْرُهُ ذَلِیلٌ، و کُلُّ قَوِیٍّ غَیْرُهُ ضَعِیفٌ، و کُلُّ مَالِکٍ غَیْرُهُ مَمْلُوکٌ، و کُلُّ عالِمٍ غَیْرُهُ مُتَعَلِّمٌ، و کُلُّ قَادِرٍ غَیْرُهُ یَقْدِرُ و یَعْجَزُ، و کُلُّ سَمِیعٍ غَیْرُهُ یَصَمُّ عَنْ لَطِیفِ الأصْوَاتِ، و یُصِمُّهُ کَبِیرُهَا، و یَذْهَبُ عَنهُ ما بَعُدَ مِنْهَا، و کُلُّ بَصِیرٍ غَیْرُهُ یَعْمَی عَنْ خَفِیِّ الألْوانِ و لَطِیفِ الأَجْسَامِ...؛

ستایش خداوندی را سزاست که هیچ صفتی بر صفت دیگرش پیشی نگرفته تا بتوان گفت: پیش از آنکه آخر باشد اول است و قبل از آنکه باطن باشد ظاهر است. هر واحد و تنهایی جز او، اندک است، هر عزیزی جز او ذلیل، و هر نیرومندی جز او ضعیف و ناتوان است، هر مالکی جز او بنده، و هر عالمی جز او دانش آموز است، هر قدرتمندی جز او، گاهی توانا و زمانی ناتوان است، هر شنونده ای جز خدا در شنیدن صداهای ضعیف کر و برابر صداهای قوی، ناتوان است و آوازهای دور را نمی شنود. هر بیننده ای جز خدا، از مشاهده رنگهای ناپیدا و اجسام بسیار کوچک ناتوان است، ...»

و یا در خطبه ۹۶ در یک سطر تماماً بیان صفات است:

«الْحَمْدُ لِلهِ الأوَّلِ فلا شَیْءَ قَبْلَهُ، و الآخِرِ فَلا شَیْءَ بَعْدَهُ، و الظَّاهِرِ فَلا شَیْءَ فَوْقَهُ، و الْباطِنِ فَلا شَیءَ دُونَهُ».

ص: ۱۱۸

آن وقت با توجه به اینکه این چنین در خطب و کلمات معصومین علیهم السلام برای ذات حق تثبیت صفات شده، و از طرفی هم در همین خطبه اول نهج البلاغه نفی الصفات خواسته شده:

«أوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ، و کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدیقُ بِهِ، و کَمَالُ التَّصْدِیقِ بِهِ تَوْحِیدُهُ، و کَمَالُ تَوْحِیدِهِ الإخْلاصُ لَهُ، و کَمَالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ».

اولاً ـ این سؤال اگر پیش بیاید که بالاخره کمال اخلاص لله تبارک و تعالی نفی الصفات عنه است، پس این صفات را این گونه ردیف کردن و در این خطب شریفه آوردن و در خودِ قرآن کریم هم فراوان وارد شده، چه می شود؟

در ارتباط با این سؤال پاسخ هایی داده شده.

وجه اول:

بعضی گفته اند که مقصود از نفی الصفات در جمله «و کَمَالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» یعنی نفی صفات مخلوقین از حضرت حق شود، و إلّا این صفاتی که گفته شد صفاتی که مربوط به ذات مقدس حضرت حق است اینها که ثابت است و مشخص. منظور نفی صفات مخلوقین است. و شاهدی هم برای این از تتمّه همین خطبه شریفه آورده اند که فرشته ها صفات مخلوقین را برای حضرت حق جاری نمی کنند و لایجرون عنه صفات المصنوعین و به این گونه بین اثبات صفات و نفی صفات از ذات حق جمع کرده اند که: مقصود نفی، نفی صفات مخلوقین است و إلاّ ـ این صفاتی را که در خودِ قرآن کریم و بیانات آقا حضرت امیر علیه السلام آمده اینها را که نفی نمی کنیم، اینها را برای ذات اثبات می کنیم و صفات مخلوقین را از ذات حق نفی می کنیم. این را بسیاری از متکلمین گفته اند.

ص: ۱۱۹

این پاسخ با توجه به بعضی از عبارات بعدی خطبه - که نفی صفت می شود به طور مطلق - مناسب نیست و بُعدش مشخص است «و کَمَالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أنَّها غَیْرُ المَوْصُوفِ، و شَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ» این بیانات استدلالی است برای نفی صفات به طور مطلق، نه اینکه نفی صفات مخلوقین، می خواهند بفرمایند اصلاً دو شیء در کار نیست که صفتی باشد و موصوفی، بنابراین، این وجه مطلوب به نظر نمی رسد.

وجه دوم:

وجه دوم که، هرچه بیشتر بر آن اصرار شده که حق مطلب این است و جز این نیست به این معنی است که صفات ثبوتی حی، قادر، عالم و امثال ذلک، اینها ثبوتش برای حضرت حق محفوظ است، لکن این صفات را صفاتی زائد بر ذات نگیرد بلکه این ذات از جهت اینکه همه چیز بر او مکشوف است گفته می شود عالم، و از جهت اینکه همه چیز مقدور اوست گفته می شود قادر، و هکذا بقیه صفات ثبوتی ذاتی، این گونه تصور نکنید که موصوفی است و صفتی، دو حقیقت است، یک حقیقتی است به نام موصوف و حقیقت دیگری است به نام صفت، خیر، این صفات برای ذات ثابت است منتهی همان ذات است به اعتباری عالم گفته می شود و به اعتباری قادر و به اعتباری حی است، دو چیز نیست که بگویند این دو وحدت پیدا کرده اند و یکی شده اند، معقول نیست که دو چیز یک چیز بشوند، بلکه یک حقیقت و ذات محضه ای است که به اعتبارات مختلف اسامی مختلف می گیرد، پس منظور از نفی الصفات یعنی نفی صفات زائد بر ذات. یعنی جز ذات چیز دیگری نیست. به این اعتبارات مختلف است که این صفات مختلف مطرح می شود.

ص: ۱۲۰

این معنایی است که عموماً گفته اند و هر چه هم بیشتر بررسی بشود معنای خوبی است و مستدّل تر است نسبت به چیزهای دیگری که گفته شده است و استدلالی هم که حضرت بعد فرمودند این استدلال هم قرینه و شاهد همین مطلب است. چه اینکه بعد چنین فرمودند: «لِشَهَادَهِ كُلِّ صِفَهٍ أنَّها غَيْرُ المَوْصُوفِ، و شَهَادَهِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَهِ، فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ»

پس این سؤالی که پیش می آید در ارتباط با مطلبی که عرض شد پاسخش این شد و پاسخی است که نوعاً هم فرموده اند. نوع بیاناتی که در این زمینه فرموده اند. مطالبی است کاملاً معقول، مفهوم. و دلیل های این مطلب نیز به گونه های مختلف گفته شده که یکی از آن دلیل ها، مطلبی است که این جا حضرت امیر علیه السلام فرمودند. گاهی هم این گونه تعبیر می شود این صفاتی که هست اگر این گونه که گفته شد، یعنی (مفاهیم مختلف در مصداق واحد، و مصداق هم خودِ ذات یگانه است) نباشد، بلکه این صفات چیز دیگری غیر از ذات باشد، یعنی علم غیر از ذات باشد، قدرت غیر از ذات و حیات غیر از ذات باشد و هر چه صفت ثبوتی است غیر از ذات باشد، این غیری که در ارتباط با ذات، صفت قرار گرفته است، از دو حال بیرون نیست یا قدیم است و یا حادث، اگر قدیم باشد تعدد قُدما یعنی تعدد آلهه لازم می آید و این بطلانش واضح است و قبلاً دلایل اثبات توحید، آن را ابطال نموده است و اگر این صفات حادث باشند باز از دو حال خارج نیست، یا شیئی خارج از ذات این صفات را به ذات داده و یا خود ذات این صفات را در خودش ایجاد نموده، در صورت اول، آن شیء خارج از ذات، که معطی و محدث آن صفات است می شود قدیم و تعدد قدما هم که باطل بود و در صورت دوم که خود این ذات صفات را در خود احداث و ایجاد نموده، باز از دو صورت بیرون نیست، یا این صفات را داشته به خود اعطا نموده که می شود تحصیل حاصل، و اگر نداشته چگونه اعطا کرده؟ چون معطی شیء که نمی شود فاقد آن باشد.

ص: ۱۲۱

و این قاعده هم توضیحاتی دارد، در مواردی درست، و در مواردی باید تبصره بخورد. در هر حال نتیجه این می شود که فرض صفات زائد بر ذات، فرضی است کاملاً باطل.

پس تا این جا مشخص شد که اینچنین است که «و کَمالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» نفی صفات نه به این معنا که گفته می شود این ها را نسبت به خداوند متعال نفی کنیم، خیر، اینها صفاتی است که اثبات می شود، منتهی این صفات را نباید زائد بر ذات بگیریم. بلکه این صفات، صفاتی است که به اعتبارات متفاوت برای ذات اعتبار می کنیم. در این بیان حضرت هم، در حقیقت همین استدلال آمده، منتهی با یک نوع تقریر خاص دیگری که فرمودند «و کَمالُ الإخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أنَّها غَیْرُ المَوْصُوفِ» حضرت این گونه بیان فرمودند که اگر چنانچه این صفات را ما نفی نکنیم، یعنی این صفات را و ذات را دو چیز بگیریم و صفت و موصوف بگیریم، خیلی روشن است که صفت و موصوف می شوند دو چیز. صفت چیزی است و موصوف چیز آخر و غیر یک دیگرند. وقتی غیر یک دیگر شدند نتیجه اش این می شود که شدند دوتا، دوتا که شدند آن تالی فاسدها و آن اشکالات وارد است. دو تا که شدند ما به الإشتراک و ما به الإمتیاز می خواهند، مرکب می شوند، محتاج می شوند، و در نتیجه نمی توانند که علت قدیم غیرمحتاج، یعنی واجب الوجود قائم بالذات باشند، و مسئله دوئیت پیش می آید و حضرت همین را خواسته اند نفی کنند، به شهات هر موصوفی که می گوید: غیر از صفت است «و شَهَادَةِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ» بنابراین، اگر کسی وصف کند به چنین وصفی که گفته شد «فَمَنْ وَصَفَ اللَّه سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ» در حقیقت برای خدا قرینی قرار داده است، او و چیز دیگر. قرین که برای او فرض شد، دو چیز فرض می شود «و مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ» دو تا که شد پس تجزیه شده به دو. «و مَنْ ثَنَّاهُ فَقَد جَزَّأَهُ» که در بحث توحید گفته می شد که یک معنای توحید همین است که تبعیض و تجزیه ای در کار نیست. «و مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ» کسی هم که آن ذات را تجزیه کرد نتیجتاً او را نشناخته، اگر تجزیه بردار باشد قائم بالذات نیست و فرض این است که استدلال های عقلی قائم بالذاتی را اثبات کرده است و وقتی چنین شد محتاج و معلول می شود و نیاز به غیر پیدا می کند.

ص: ۱۲۲

بنابراین، این گونه شد که توحید صفاتی معنایش مشخص است که چیست و یک استدلال اینچنینی هم که حضرت بیان فرمودند و به صورتی که اول تقریر شد که آن هم در حقیقت همین استدلال است با یک مقدار ضمائم توضیحی. و این جا یک نکته ای بعضی از شارحین به آن اشاره کرده اند و آن اینکه، گفتن اینکه این صفات عین ذات است، این مقداری مشکل دارد، حتی این تعبیر را هم نکنید. یعنی لطیف تر از این باید جلو رفت. این مسئله ای است که مرحوم قاضی سعید قمی دارند. ایشان یک شرحی دارند نسبت به توحید صدوق که از بهترین شروح است.

جلسه بیست و یکم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

توحید در صفات

در کتاب های اعتقادی، یکی از اقسام توحید، توحید در صفات می باشد که به صورت های گوناگون در سخنان ائمه علیهم السلام و بیانات بزرگان بازتاب دارد. مقصود این است که خدای متعال در صفات، یگانه است.

در خطبه نخست نهج البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

وکَمَالُ تَوْحِیدِهِ الإِخْلاصُ لَهُ، وکَمَالُ الإِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَهِ کُلِّ صِفَهٍ أَنَّها غَیْرُ المَوْصُوفِ، وشَهَادَهِ کُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَیْرُ الصِّفَهِ.

فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، و مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ، و مَنْ ثَنَّاهُ فَقَد جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ؛ {۵۳}

کمال (و اوج) توحید خدا این است که انسان برای خدا اخلاص بورزد، و سرآمدِ اخلاص این است که صفات را از خدا نفی کند؛ چراکه هر صفتی گواه است که آن غیر از موصوف می باشد، و هر موصوفی شهادت می دهد که با صفت خویش مغایرت دارد.

ص: ۱۲۳

پس هرکه خدای سبحان را به صفات توصیف کند، او را قرین آنها ساخته، و هرکه او را قرین آنها سازد، دو خدایی را می نمایاند و هرکه چنین کند، اجزایی برای خدا قائل است؛ و هرکه او را جزء جزء سازد، او را نشناخته است.

می دانیم که صفاتِ بسیاری برای حضرت حقّ مطرح اند؛ صفات ثبوتی ذاتی (مانند عالِم، قادر، حیّ و...) برای خدا ثابت می باشد. نبابراین مقصود نفی صفات از خداوند چیست؟

$$الف) بعضی گفته اند: «مراد نفی صفاتِ مخلوقات از خداست».

این سخن، درست به نظر نمی آید؛ به دلیلی که در خود خطبه آمده است: «لِشَهَادَةِ کُلِّ صِفَةٍ أَنَّها غَیْرُ المَوْصُوفِ» ؛ هر صفتی شهادت می دهد که آن صفت، مغایر با موصوف است.

$$ب) برخی دیگر که به صفات زائد بر ذات قائل اند می گویند: مقصود از عبارت «وکَمَالُ الإِخْلاصِ لَهُ نَفْیُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (کمال اخلاص برای خدا نفی صفات از اوست) نفی صفات زائد بر ذات می باشد.

پیداست که خداوند دارای صفاتی ثبوتی ذاتی (عالِم، قادر و...) می باشد و این صفات، با ذات مقدّس اتّحاد دارد، نه اینکه «ذات» و «صفت» دو چیز باشند (به اعتبار اینکه همه چیز برای خدا مکشوف است، به او «عالِم» گوییم، و بدان اعتبار که بر همه چیز سیطره دارد، «قادر» می نامیم و... اینها مفاهیم مختلفی اند که در مصداق واحدند) پس مقصود از نفی صفات، صفاتِ ذاتی نیست، بلکه نفی صفاتِ زائد بر ذات است.

براساسِ این نظریه، مطلقِ صفات، از خدا نفی نمی شود و سخن امام علی علیه السلام ناظر به صفاتِ زاید بر ذات است؛ چرا که صفاتِ ذاتی، عین ذات اند و از آن تفکیک ناپذیرند.

ص: ۱۲۴

$$ج) بعضی نیز این کلام حضرت را به گونه ای ناظر به صفاتِ سلبی و به تعبیر بهتر ناظر به نفی نواقص و کاستی هایِ در ذات می دانند؛ یعنی کمال اخلاص در توحید این است که نواقص از ذاتِ خدا نفی شود. خدا ذات بسیطی است که از همه نقص ها مُنزّه می باشد. اینکه«خدا عالِم است» بدین معناست که جاهل نیست، اینکه«خدا قادر است»یعنی عاجز نیست و... .

پس در این تعبیر که «صفاتی است و این صفات عین ذات اند» دوگانگی نهفته است؛ چون اگر این صفات، مابه ازای خارجی ندارد، اطلاق آنها معنا ندارد، و اگر مابه ازای خارجی داشته باشد، ترکیبی از ذات و این صفات لازم می آید و موصوف غیر از صفت خواهد بود.

چگونه مفاهیم مختلفی که به ازای خارجی دارند، وحدت می یابند؟ این سخن، تناقض گویی است. برای اینکه این تناقض پیش نیاید، می گوییم: ذاتِ حقّ، بسیط محض است، ترکیبی در آن راه ندارد، و مقصود از نفی در کلام حضرت، نفی امور سلبی است.

مرحوم قاضی سعید قمی در شرح این جمله چنین می نگارد:

فَالحقّ المُتَّبع ما تُحَقِّقَهُ البَراهینُ و تُؤَیِّدَه أخبارُ الصادقینَ علیهم السلام و تُطابِقَهُ کلِماتُ أربابِ الکَشفِ و الیقین؛ و هو أنَّ الوجودَ مُشتَرکٌ بَینَ الواجب (عزّ شأنه) و المُمکناتِ إشتراکاً لفظیاً و إطلاقاً إسمیاً، و أنَّ الوجودَ العامَ البَدیهی مِن الاُمُور الخارجیهِ، و لایَصدُقُ عَلی الأول تَعالی بِوَجهٍ، و أنَّهُ لَیسَ بکُلّیٍ و لا جُزئیٍ، و لا واحدٍ و لا کثیرٍ، و لَیسَ لَه أفرادٌ لا ذاتیهٌ و لا عرضیهٌ بَل إنَّما یَتکَثَّرُ بِتَکثُّرِ الماهیاتِ، و أنَّ قاطبهَ صِفاتِ الله سُبحانَهُ راجعهٌ إلی السُّلُوبِ بِمعنی سَلْبِ مُقابِلَها عَنه تعالی، لا أنَّ هاهُنا ذاتاً و صفهً کما یَقُولُه المَحجُوبُون أو ذاتاً هی بعینها الصِّفهُ (کما یقوله المُحَقِّقُون) کلُّ ذلک بِالبَراهینِ القَطعیّهِ، و لَیسَ هنا محلُ ذِکرِها؛{۵۴}

ص: ۱۲۵

حقی که باید پیروی شود همان است که برهان آن را اثبات می کند و اَخبار امامانِ راستین علیهم السلام مؤید آن می باشد و با کلمات اهل کشف و یقین سازگار است.

حق این است که «وجود» میان واجب متعال و ممکنات، اشتراک لفظی دارد و اطلاقِ اسمی [هر دو را وجود نامند] و وجود عام بدیهی، از امور خارجی است که به هیچ وجه بر خدا صدق نمی کند. این وجود عام، نه کلّی می باشد و نه جزئی است، نه یکی می باشد و نه چند تا؛ و افرادِ ذاتی و عَرَضی ندارد، بلکه به تکثُّر ماهیات، فزونی می یابد.

و حق این است که: همه صفات خدای سبحان به امور سلبی باز می گردد به این معنا که [مفهومِ] مقابلِ آن صفات از خدای متعال نفی می شود، نه اینکه در آنجا ذاتی باشد و صفتی آن چنان که محجوبان گفته اند یا ذات خدای متعال عینِ صفات او باشد (چنان که محققان قائل اند).

همه اینها با برهان های قطعی به اثبات می رسد و اینجا محل ذکر آنها نیست.

سپس قاضی سعید از اخبار شواهدی را می آورد و می نویسد:

و من الأخبار من الأئمه الأطهار علیهم السلام ما رَوی أبوهاشم

جعفری فی خطبه الرضا علیه السلام حیثُ قال: «فکلُّ ما فی الخلق لایُوجَدُ فی خالقه، و کلُّ ما یُمکِنُ فیه یَمتَنِع مِن صانعه».{۵۵}

و مِن المعلوم أنَّ تلک الصِّفات مِن الوجود و العلم و الحیاه و القدره، مُمکناتٌ فی الخلق، فَیَمتَنِع فی الله سبحانه؛{۵۶}

از اَخبار ائمه اطهار علیهم السلام حدیثی است که أبوهاشم جعفری در خطبه امام رضا علیه السلام می آورد که فرمود: «هرآنچه در خلق است، در آفریدگار یافت نشود؛ و هرآنچه در خلق امکان دارد (و رواست) از سازنده آن (خدای متعال) بروز نیابد.

ص: ۱۲۶

پیداست که صفاتِ «وجود» ، «علم» ، «حیات» ، «قدرت» در خلق از ممکنات اند، پس جریان آنها در خدای سبحان امتناع دارد.

مقصود این است که صفات ثبوتی ذاتی (مانند علم، قدرت و...) در انسان هست، می گوییم: «زید عالِم است» ، «بکر قادر است» و... از سویی با برهان اثبات شده و در حدیث آمده است که هرآنچه در خلق جاری است، در خالق جاری نمی شود؛ چرا که خلق ممکن است و خالق واجب، آنچه در ممکن رواست در واجب روا نمی باشد.

پس اگر از این صفات، همین معنا را که بر زبان می آوریم، می فهمیم، این معنا در ممکنات جاری اند و در مقابل ممکن که واجب است جریان نمی یابند. و اگر بگویید: «قادر» یعنی «لیس بعاجز» (خدا عاجز نیست) ، «عالِم» یعنی «لیس بجاهل» (خدا ناآگاه نیست) ، مطلوب اثبات می گردد؛ چرا که برگشت آنها به معانی سلبی است.

در ادامه، قاضی سعید، اشکالی را مطرح می سازد و از آن پاسخ می گوید، می نگارد:

و لیس لقائل أن یقول: لِمَ لایَجُوز أن یَکون بعض أفراد تلك الصِّفات، مُمکناتٌ و بعضُها واجبات؟

لأنَّا نَقُول: فَتَنْقَلِبُ الحَقیقه؛ عَلی أنَّ الکلامَ فی السبب المُرَجِّح، مع أنَّه لایَتحَقَّق العَینیه؛ {۵۷}

کسی را نشاید که اشکال کند و بگوید: چرا جایز نباشد که بعضی افراد این صفات، ممکن و بعضی از آنها واجب باشد؟

زیرا گوییم: در این صورت، حقیقت واژگون می گردد؛ افزون بر این، سخن در سببِ مُرجِّح {۵۸} است، نیز در این حالت، عینیت [ذات با صفات] تحقُّق نمی یابد.

مقصود از این سخن این است که:

اگر کسی بگوید: این صفات مراتبی دارند، مراتب ضعیفِ آن در ممکنات جاری است و مراتب شدید و بی نهایت آن در واجب. مراتب ضعیف که در ممکنات جاری اند در واجب جاری نمی باشد (در واجب فقط مراتب شدید هست) بدین ترتیب با تشکیک مسئله حل می شود.

ص: ۱۲۷

پاسخ

اولاً: فرض این است که یک حقیقت وجود دارد، اگر دو حقیقت فرض کنیم که اشتراک لفظی پیش می آید و مطلوبِ ما (قاضی سعید) ثابت می شود.

و اگر حقیقت واحد را دارای مراتب مختلفِ «ممکن» و «واجب» فرض کنیم، در آن صورت، دچار تناقض گویی می شویم؛ چرا که مرتبه شدید و اَقوا، واجب الوجود است (وجوبِ وجود دارد) و مرتبه ضعیف ممکن الوجود، و فرض این است که یک ذات و حقیقت بیشتر نداریم؛ یعنی یک حقیقت، هم وجوبِ وجود دارد، و هم عدم وجوبِ وجود.

و اگر چنین شود، انقلاب لازم می آید؛ یعنی یک مرتبه از حقیقتِ واحد، وجوب داشته باشد و مرتبه دیگرِ آن، عدم وجوب و این تناقض است.

ثانیاً: فرض این است که یک حقیقت هست. شما مرتبه ای از آن را واجب می دانید و مرتبه دیگر آن را ممکن می شمارید، این ترجیح بلامُرجِّح است، که قبیح می باشد.

ثالثاً: با فرض مراتب مختلف، عینیت محقق نمی شود؛ چرا که مرتبه قوی از مرتبه ضعیف متمایز است. مرتبه ضعیف این صفات اگر به ازای خارجی داشته باشد، چگونه می تواند با ذات یکی شود؟! اینکه صفات در عین اختلاف با ذات، با آن یکی شوند، نیازمند دلیل است.

البته اگر کسی بگوید: ما چگونگی ذات را درک نمی کنیم و چگونگی عینیت این صفات را با ذات نمی فهمیم، سخنِ دیگری است و از بحث های عقلی می باشد که در جای خود، حرفِ درستی است، لیکن این مطلب از محل بحث خارج است.

نتیجه

صفاتِ ثبوتی که در قرآن و روایات برای حضرت حق آمده است، به نفی نواقص برمی گردد و مراد از «و کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» همین معناست، وگرنه پیامدهای فاسدی پدید می آید که پذیرفتنِ آنها دشوار است.

ص: ۱۲۸

این مطلب را روایات فراوانی از جمله روایتِ فتح تأیید می کند؛ یعنی وقتی می گوییم: «خالق» ، «عالِم» ، «قادر» و... این صفات در اسم، میانِ خالق و خلق مشترک اند (لفظ یکی است) لیکن مصداق و معنا دوتاست.

جلسه بیست و دوم

دلیل دوم

در توحید صدوق از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

واللّهُ غَیرُ أسمائِهِ، و کُلُّ شَیءٍ وَقَعَ عَلیه اسمُ شیء سِواهُ، فَهُو مَخلوقٌ؛ {۵۹}

خدا، با نام های خویش مغایرت دارد (یعنی اتّحاد ندارد) ؛ و هرچیزی غیر از خدا، که اسم شیء بر او نهاده شود، مخلوق است.

قاضی سعید قمی در شرح الأربعین، در شرح این عبارت می نگارد:

استدلالٌ آخر عَلی أنَّ الإسمَ و الصِّفهَ، غَیرُ المُسمّی و المَوصُوف؛ بیان ذلک مُطابقاً لِلخبر:

أنَّه لَمّا ثَبَتَ بِالبَراهینِ العَقلِیّهِ أنَّ اللّهَ تعالی شیءٌ لا کَالأشیاءِ و لَیس شَیئاً مِن الأشیاء، فَکُلُّ ما وَقَعَ عَلیه لَفظهُ شَیءٍ و یَصدُقُ عَلیه أنَّه شَیء مِن الأشیاء، فَهُو مَخلوقٌ؛ لأنَّ الشیئیَّهَ غَیرُ الوُجودِ و هما مُتساویان، فَیترکَّب ذلک الشَّیء مِن الشَّیئیَّه و الوجود، و المرکَّب مصنوعٌ.

إذا ثَبَتَ ذلک، فَمِن البَیِّن أنَّه یَصدُقُ عَلی الأسماء و الصِّفات أنَّها أشیاء، فَهی مَخلوقهٌ.

فَاِذن الأسماءُ و الصِّفاتُ، غَیرُ المُسمَّی و المَوصُوف؛ إذ الأسماء و الصِّفات مَخلوقتان، و المُسمَّی و المَوصُوف غیر مَخلوق، بَل هُو صانع الأشیاء؛ {۶۰}

این بخش از حدیث، استدلال دیگری است بر اینکه «اسم» و «صفت» [مفهومی] غیر از «مُسمّی» و «موصوف» می باشد. بیان مطلب براساس حدیث مذکور چنین است:

چون با برهان های عقلی ثابت شد که خدای متعال شیئی است نه مانند دیگر اَشیا و نه شیئی از اَشیا [که در خارج وجود دارند] پس هرچه بر آن لفظ «شیء» واقع می شود و شیئی از اَشیا بر آن صدق می کند، آن چیز مخلوق است؛ زیرا «شیء بودن» غیر از «وجود» است، هر دو متساوی اند. آن شیء [که در خارج هست] ترکیبی از «شیئیت» و «وجود» می باشد و پیداست که مرکب، مصنوع است.

ص: ۱۲۹

هنگامی که این مطلب به اثبات رسید [می گوییم:] روشن است که بر اسم ها و صفت ها، اَشیا صدق می کند، پس اسم و صفت مخلوق اند.

نتیجه این است که: اسما و صفات [خدای متعال] با مُسَمّا و موصوف [ذاتِ خدا] مغایرت دارند؛ زیرا «اسم» و «صفت» مخلوق اند، و «مُسمّا» و «موصوف» غیر مخلوق می باشند، بلکه ذاتِ باری تعالی صانع (آفریدگار) اَشیاست.

سخنِ محققان این بود که صفاتی چون «علم» ، «قدرت» و... صفاتِ زاید بر ذات نمی باشد، بلکه این صفات با ذات متحدند؛ اینها مفاهیم متعددند که مصداق واحد دارند.

قاضی سعید بر این باور است که این سخن دو صورت دارد؛ یکی از آن دو پذیرفتنی است به خلاف دیگری.

الف) بگوییم مقصود از نفی صفات از خدا، این است که این صفات را به معنای سلبی بازگردانیم؛ مقصود از اینکه خدا عالِم است یعنی جاهل نیست و مقصود از حیّ بودن، یعنی میّت نمی باشد.

و چنانچه بگوییم مراد از «کمال اخلاص در توحید، نفی صفات از خداست» یعنی صفات مقابل کمال را از ذات احدیّت نفی کنیم، این سخن درستی است.

ب) این صفات را به معنای سلبی باز نگردانیم.

در این صورت، این صفات، اشیائی خواهند بود که بر ممکن و واجب اطلاق می شوند و از آنجا که شئ اند، مخلوق اند و در نتیجه نمی توان آنها را به خالق اطلاق کرد. بنابراین، چاره ای نمی ماند جز اینکه صفات فراوانی را که در قرآن و روایات بر خدا اطلاق شده است و بزرگان بر زبان آورده اند، به همان معنای سلبی برگردانیم.

قاضی سعید پس از بیاناتی سخن ابن عربی را در فتوحات به عنوان شاهد می آورد که می گوید:

ص: ۱۳۰

و أمّا أحديَّةُ الذات فِی نَفْسِها فَلاتُعرَفُ لها ماهيةٌ حَتى يُحكَم عَليها، لِأَنَّها لاتُشبِهُ شَيئاً مِن العالم و لايُشبِهُها شَیء، فَلايتعرّض العاقل إلی الكلام فی ذاته إلاّ بِخَبر مَن عِنْده، و مَع إتيان الخبر فَإنّا نَجْهَلُ نِسبةَ ذلك الحكم إليه لجهلنا به، بل نُؤمن علی ما قاله؛ فَإنَّ الدليلَ ما يَقومُ إلاّ علی نفی التَّشبيه شَرعاً و عَقلاً؛ {۶۱}

برای وحدت ذاتِ خدا به خودی خود ماهیتی شناخته نشده تا بر آن حکم گردد؛ چرا که ذاتِ خدا به هیچ چیزِ عالَم شباهت ندارد و هیچ چیزی هم شبیه او نیست. پس سخن در ذاتِ خدا روا نیست مگر با خبری از نزد خودش، و با وجود خبر، ما نسبت آن حکم را به خدا نمی دانیم؛ زیرا به ذات خدا جاهلیم، بلکه بر مضمون خبر ایمان داریم؛ چراکه دلیل شرعی و عقلی فقط بر نفی تشبیه اقامه شده است.

پس ما به ذاتِ خدا معرفت نداریم، از سویی می دانیم که خدا به هیچ چیزی مانند نیست؛ از این رو هرکس هرچه بگوید، سخن و فهم خود اوست (نه واقعیت) پس چاره ای نیست جز اینکه از هر جهت نفی تشبیه از خدا کنیم و بگوییم: «خدا عالِم است، نه چونان علمی که دیگران دارند» و... و این همان نفی نقص می شود، یعنی «عالِمٌ لیس بجاهل» ؛ عالِمی است که جاهل نیست و... .

قاضی سعید، پس از نفی سخن ابن عربی، می نویسد:

وهذا هُوَ شَهادةُ الإقرارالَّذی فِی الأخبارِ أن لانَتجاوَزُ عَنه؛ {۶۲}

این سخن همان شهادتِ اقرار است که در اخبار هست و نباید از آن فراتر رویم.

شهادت های ما درباره خدا (مانند: أشهد أن لا إله إلاّ الله) صِرف اقرار است تا او را از نفی وجود و تعطیل بیرون آریم، نه شهادت اِحاطه (بر ذات).

ص: ۱۳۱

@قاضـی سـعید، در این راستا، به آوردن شواهدی از روایات می پردازد. در توحید صدوق از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمود:

کما أنّا رأینا عُلماءَ الخَلْق إنَّما سُمُّوا بالعِلْم لِعِلمٍ حادثٍ إذ کانُوا قَبْلَه جَهَلَهً، و رُبَّما فارقَهُم العِلْم بالأشیاء فَصارُوا إلی الجَهل.

و إنَّما سُمِّیَ اللهُ عالِماً لأنَّه لایَجهَلُ شَیئاً.

فَقد جَمَعَ الخالِق و المَخلُوقَ اسمُ العِلْم و اخْتَلف المَعنی...؛ {۶۳}

چنان که ما می بینم علمای بشری را بـدان جهت که علم را به دست آورده انـد عالِم می نامنـد؛ چرا که پیش از آن جاهل بودند، و بسا علمشان را از دست بدهند و جاهل شوند.

و همانا خدا «عالِم» نامیده می شود چون به چیزی جهل ندارد. پس اسم علم (عالم)، هم بر خالق اطلاق می گردد و هم بر مخلوق، و از نظر معنا آن دو با هم مختلف اند.

به همین ترتیب امام علیه السلام صفت «سمیع» ، «بصیر» ، «لطیف» و... را می آورد، و در پایان می فرماید:

و هکَذا جَمیعُ الأسماءِ، و إن کُنّا لَم نستجمعها (نُسَمِّها) کُلّها، فَقَد یَکتَفِی لِلْإعْتِبارِ بِما ألْقَینا إلیک؛ {۶۴}

و چنین است همه نام ها، هرچند ما همه آنها را گرد نیاوردیم، همین اندازه که برایت باز گفتم، برای درس آموزی بسنده است [می توان با این ملاک، دیگر موارد را دریابی].

قاضی سعید، بعد از حکایتِ این حدیث، می گوید:

لَعَمری إنَّ هذا الحَدیثَ قَد جَمَعَ الإشْتِراکَ اللَّفظِی، و أنَّ الصِّفات کُلَّها راجعهٌ إلی السُّلوبِ؛ کَما سَمعتَ هَذا البَیانَ الشَّافِیَّ الَّذی صَدَرَ عَن مَعدِنِ الحِکْمَهِ و الولایه؛ {۶۵}

به جـانم سوگنـد، این حـدیث، اشتراک لفظی را گردآورده است، و همه این صـفات به معنای سـلبی برمی گردد؛ چنان که این بیان بسنده و کامل را شنیدی، بیانی که از معدن حکمت و ولایت برآمد.

ص: ۱۳۲

وی سپس حدیث دیگری را می آورد و بعد از آن می گوید:

إلی غَیرِ ذلک مِن الأخبارِ و الرِّوایاتِ، الَّتی تکاد تَبلغ حَدَّ التَّواترِ بِالمَعنی؛ {۶۶}

(افزون بر آنچه گفتیم) احادیث دیگری که به حدّ تواتر معنوی می رسد (در اینکه صفات ثبوتیه را به نواقص برگردانده اند).

قاضی سعید، سخنان بزرگان را نیز به عنوان شاهد می آورد، از شیخ صدوق نقل می کند که می گوید:

إذا وَصَفنا الله تبارک و تعالی بِصفاتِ الذّات، فَإنَّما نَنْفِی عُنه بِکُلِّ صِفهٍ مِنها ضِدَّها؛ فَمَتی قُلنا: «إنَّه حَیٌّ» نَفینا عَنه ضِدَّ الحَیاهِ و هُوَ المَوتُ و مَتی قُلنا: «إنَّه عَلیمٌ» نَفینا عَنه ضِدَّ العِلْمِ، و هُوَ الجَهلُ ... ولو لَم نَفْعلْ ذلک أثْبَتنا مَعهُ أشیاءًا لَم تَزل مَعهُ... ؛ {۶۷}

هنگامی که خدای متعال را به صفاتِ ذاتی توصیف می کنیم، با هر صفت، ضد آن را از خدا نفی می نماییم؛ زمانی که می گوییم «خدا حی (زنده) است» ضد حیات را که مرگ است از خدا نفی می کنیم، و آن گاه که می گوییم «خدا داناست» ضد علم را (که جهل است) از خدا دور می سازیم... .

اگر چنین نکنیم، با خدا اَشیائی را ثابت کرده ایم که همواره با اویند... .

پیداست که این سخن، به همان معنای سلبی باز می گردد؛ یعنی با ذکر هر صفت، ضدِ آن که نقص و عیب است از خدا نفی می شود.

اشکال

در آیات و روایات، صفات فراوانی برای خدای متعال مشاهده می شود، اگر همه این صفات را به معنای سلبی برگردانیم، تعطیل پیش می آید و صفتی برای خدا به اثبات نمی رسد!

پاسخ

پاسخ این اشکال با حدیث زیر، روشن می گردد:

قَالَ السَّائِلُ: فَما هُوَ؟

ص: ۱۳۳

قَالَ أبُوعَبدِالله علیه السلام : هُوَ الرَّبّ و هُو المَعبُود و هو الله.

و لیس قولی «الله» إثبات هذه الحروف «اَلف، لام، هاء» و لکِنّی أرْجِعُ إلی مَعنیً، هُوَ شیءٌ خالِقُ الأشیاءِ و صانِعُها وَقَعَت عَلیه هَذه الحُروف، و هُوَ المَعنی الَّذی یُسَمَّی به الله و الرَّحمنَ و الرَّحیمَ و العَزیزَ و أشْباهُ ذلک مِن أسْمائِهِ و هُوَ المَعبودُ (جَلّ وعّز).

قَالَ السَّائِلُ: فَإنّا لَم نَجدْ مَوهُوماً إلاّ مَخلُوقاً!

قَالَ أبُوعَبدِالله علیه السلام : لَو کانَ ذلک کَما تَقولُ، لَکانَ التَّوحیدُ عَنّا مُرتَفِعاً؛ لأنّا لَم نُکلَّفْ أن نَعتَقِدَ غَیرَ مَوهُومٍ، و لکِنّا نَقولُ کُلُّ مَوهُومٍ بِالحَواسِّ مُدرَکٌ، فَما تَجدُه الحَواسُّ و تُمَثِّلُهُ فَهُوَ مَخلُوقٌ.

و لابُدَّ مِن إثباتِ صانِع الأشیاءِ خارجٍ مِن الجَهتَین المَذمُومَتَین:

إحداهُما النَّفی؛ إذ کانَ النَّفی هُوَ الإبطالُ و العَدمُ.

و الجَهةُ الثَّانیهُ التَّشبیهُ؛ إذ کانَ التَّشبیهُ مِن صِفَهِ المَخلُوقِ الظَّاهِرِ التَّرکیبِ و التَّألیفِ.

فَلَم یَکُنْ بُدَّ مِن إثباتِ الصَّانِعِ لِوجُودِ المَصنُوعِینَ و الإضطرارُ مِنهُم إلیه، أثبَتَ أنَّهُم مَصنُوعُون و أنَّ صانِعَهُم غَیرُهُم و لَیس مِثلَهُم... .

قَالَ السَّائِلُ: فَقَد حَدَدْتَه إذ أثبَتَّ وجُودَه!

قَالَ أبُوعَبدِالله علیه السلام : لَم أحُدَّه، و لکن أثبَتُّهُ؛ إذ لَم یَکُنْ بین الإثباتِ و النَّفیِ مَنزلَهٌ... ؛{۶۸}

زندیق پرسید: پس خدا چیست؟!

امام صادق علیه السلام فرمود: خدا ربّ است و معبود است و او «الله» می باشد [یعنی از اینکه خدا آفریدگار و مالک همه چیز است و شایسته پرستش می باشد و همه صفات کمال را داراست می توان او را شناخت] اینکه می گویم «الله» مقصودم اثباتِ [ترکیبی از] «الف و لام و هاء» نیست، به این معنا توجه دارم که او خالق چیزها و آفریننده آنهاست، این حروف بر او واقع شده اند، او همان معنایی است که «الله» ، «رحمن» ، «رحیم» ، «عزیز» (و دیگر نام های نظیر اینها) نامیده شده است، و او همان معبود عزیز و بزرگوار است.

ص: ۱۳۴

زندیق گفت: آنچه را ما تصوّر کنیم مخلوق است!

امام علیه السلام فرمود: اگر چنان باشد که تو می گویی، توحید از میان می رود؛ چرا که ما وظیفه نداریم امر ناموهوم [و چیزی را که هرگز در نیابیم] باور کنیم، لیکن می گوییم: هرآنچه را به وهمِ حواس درآید، درک شدنی است پس آنچه را حواس می یابد و مجسّم می سازد، مخلوق است [و موهومی که تهی از صفات خلق و صورت های وهمی و عقلی است، ذات باری تعالی است].

برای اثباتِ آفریدگارِ اَشیا، ناگزیر باید او را از دو جهت ناپسند خارج سازیم:

۱. خروج از نفی [درک خدای متعال] ؛ زیرا نفی [خدا به معنای] اِبطال [شریعت] و عدم [تکلیف] است.

۲. خروج از تشبیه [و همانند سازی خدا] ؛ چه اینکه تشبیه، صفتِ مخلوق می باشد که ترکیب و تألیف در آن هویداست.

حال که گریزی از اثباتِ صانع برای مخلوق نیست و همه آنها نیازمند خالق اند، ثابت می کند که آنان مصنوع اند و صانع آنها مغایر با آنهاست و مثل آنها نیست [وگرنه تسلسل پیش می آید که امری است باطل]... .

زندیق گفت: هنگامی که وجودش را اثبات کنی، او را محدود ساخته ای.

امام صادق علیه السلام فرمود: محدودش نساختم، او را اثبات کردم؛ چرا که میان اثبات و نفی، منزلتی [و واسطه ای] وجود ندارد [یعنی با نفی تعطیل و تشبیه و اثبات اضطرار خلق به خالق، خدا را اثبات کردم؛ چرا که امر او از دو صورت اثبات و نفی خارج نیست، وقتی نفی را باطل سازیم، اثبات تحقق می یابد و در این میان واسطه ای وجود ندارد].

علم، قدرت و دیگر صفاتی را که ما می فهمیم، همه مخلوق اند و در خالق راه ندارد. این سخن در عبارت «لیس بجاهل» (خدا جاهل نیست) جاری نمی باشد؛ زیرا در این جمله تنها نفی جهل وجود دارد، چیزی را اثبات نمی کنیم. ما تنها نقص ها و کاستی ها را از ساحتِ کبرایی خدا می زداییم، نه اینکه آنچه را از کمالات که به تصورمان می آید برای خدا ثابت انگاریم.

ص: ۱۳۵

روایتی که سعد بن عبدالله در کتاب فضل الدعاء آورده، در این زمینه شایان توجه است، وی می گوید:

امام رضا علیه السلام فرمود: یکی از اصحاب ورقه ای را خدمت پیامبر آورد، آن حضرت با مشاهده آن دستور داد که همگان در مسجد گردآیند... در آن نوشته شده بود: ... هرکس دوست دارد [در قیامت] با کیل کامل و وافی [اعمال او] کیل شود و حقوقی را که خدا بر او ارزانی داشته ادا کند، در هر روز بگوید:

والحمد لله کما ینبغی لله، الله أکبر کما ینبغی لله، لا ـ إله إلّا الله کما ینبغی لله، سبحان الله کما ینبغی لله، لا حول و لا قوه إلّا بالله کما ینبغی لله؛

ستایش خدای را آن گونه که شایسته او است، خدا بزرگ است بزرگی چنان که سزامند خداست، یگانگی و الوهیت ویژه اوست آنچنان که او را سزد، پاک و منزه است او، بر آن اعتقادم که حول و قوه ای نیست مگر به خدا، آنچنان که سزاوار اوست.

...سپس فرمود: هرکه دوست دارد ثنای او از ثنای مجاهدان فراتر رود، در هر روز این دعا را بخواند؛ اگر حاجتی داشته باشد روا می شود، اگر دشمن دار باشد دشمنش به زانو درمی آید، اگر دَین یا گرفتاری ای داشته باشد برطرف می گردد.

کلام او آسمان ها را می شکافد تا اینکه در لوح محفوظ به ثبت می رسد.{۶۹}

جلسه بیست و سوم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

سخن علّامه مجلسیŠ

صفاتی چون «عالِم، قادر، حی و...» برای خدای متعال با بساطتِ تام لحاظ می شوند، بدان اعتبار که چون همه ماسوا، برای خدا مکشوف، مقدور و... است. این معنای ثبوتی، عینیت دارد، نه اینکه به معانی سلبی بازگردد.

ص: ۱۳۶

بیان علّامه مجلسی در این زمینه چنین است:

و أمّا الصِّفاتُ الحَقيقيّهُ (فَالحُكماء و الإماميه) عَلى أنَّها غَيرُ زائدهٍ عَلى ذاتِهِ تعالى، و لَيس عَينيَّتُها و عَدَمُ زِيادَتِها بِمَعنى نَفى أضدادها عَنه تَعالى حَتّى يَكون عِلمُهُ سُبحانَه عبارةً عَن نَفى الجَهلِ لِيَلزم التَّعطِيلُ.

فَقيل: مَعنى كَونِهِ عالِماً قادراً، أنَّه يَتَرتَّبُ عَلى مُجرَّد ذاتِهِ ما يَترتَّب عَلى الذَّاتِ و الصِّفهِ؛ بأن يَنُوبَ ذاتُه مَناب تِلكَ الصِّفاتِ.

و الأكثرُ أنَّه تَصدُقُ تلك الصِّفاتُ عَلى الذَّاتِ الأقْدَسِ؛ فَذاتُهُ وجودٌ و عِلمٌ و قُدرهٌ و حَياهٌ و سَمعٌ و بَصرٌ، و هُو أيضاً مَوجُودٌ عالِمٌ قادرٌ حَيٌّ سَميعٌ بَصيرٌ... ؛{۷۰}

(حکما و امامیه براین باورند که) صفاتِ حقیقی خدای متعال زاید بر ذات نمی باشند، و عینیّت داشتن و زاید نبودن این صفات، به معنای نفی اَضداد این صفات از خدا نیست تا معنای علمِ خدا نفیِ جهل انگاشته شود و تعطیل لازم آید.

گفته اند: این سخن که «خدا عالِم و قادر است» یعنی بر مجرد ذاتِ خدا آنچه که بر ذات و صفت بار می شود، مترتّب گردد؛ یعنی ذاتِ خدا جانشین این صفات باشد.{۷۱}

اکثر بر این باورند که این صفات بر ذات اقدس صدق می کند؛ ذاتِ خدا وجود و علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، و نیز ذاتِ خدا موجود، عالِم، قادر، زنده، شنوا و بیناست... .

بنابراین، روشن است که صفات کمالی «عالِم، قادر و...» برای خدا ثابت است و واقعیت دارد و این صفات، عین ذاتِ خداست؛ چراکه در غیر این صورت، دوگانگی پیش می آید و به محدودیت و نیاز بازمی گردد و اینکه خدا قائم به ذات نباشد، هرچند چگونگی این عینیت را ما در نمی یابیم.

ص: ۱۳۷

سخن قاضی سعید

قاضـی سـعید بر این بـاور است که همه صـفاتی که بر خـدا اطلاق می شود به نفی نقص باز می گردد؛ چراکه ما نسبت به ذات حق هیـچ درکی نـداریم، ادلّه، تنهـا اثبات می کنـد که خـدا هست. ما هر خبری که بـدهیم، تعبیرهایی است که خود به کار می بریم. به سخن بعضـی آن مقـام، مقـامِ بی اسم و رسم است. و در فهم معـانی صـفات کمالی حضـرت حقّ هرچه را بر زبان آوریم و بشـنویم، سخنِ ماست؛ نه درک حقیقت، بلکه درک نفی نواقص است و دیگر هیچ.

قاضـی سـعید بارها این سـخن را می آورد که مسأله «شـهادت، تنها اقرار به وجود است نه احاطه به ذات و صـفات» بلکه در راسـتای نفی تعطیل است نه بیشتر.

سخن اخیر ایشان برگرفته از روایات است، در توحید مفضّل از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

فَإن قالُوا: فَکَیف یُکَلَّفُ العَبدُ الضَّعیفُ مَعرِفَتَه بالعَقلِ اللَّطیفِ و لایُحیطُ به؟

قیل لهم: إنَّما کُلِّفَ العبادُ مِن ذلک ما فِی طاقَتِهِم أن یَبلُغُوه و هُو أن یُوقِنُوا به و یَقِفُوا عِند أمرِهِ و نَهیِهِ و لَم یُکَلَّفُوا الإحاطه بِصفتِهِ... .

فَإن قالُوا: أولَیس قَد نَصِفُه فَنَقُولُ هُو العَزیزُ الحَکیمُ الجَوادُ الکَریمُ؟!

قیل لهم: کُلُّ هَذه صِفاتُ إقرارٍ و لَیست صِفاتُ إحاطهٍ؛ {۷۲}

اگر گوینـد: چگونه بنـده نـاتوان با عقلی لطیف مأمور به شـناخت حضـرت حقّ شـده است درحالی که احاطه به معرفت ذات ممکن نیست؟!

گفته می شود: تکلیف عباد در این راستا در حدّ توانشان است؛ اینکه به او یقین پیدا کنند و امر و نهیش را برتابند. نه اینکه بر احاطه او به وصف و صفت خدا مکلّف شده باشند... .

ص: ۱۳۸

اگر گویند: مگرنه این است که در توصیف او می گوییم: او خدای عزیز و حکیم و جواد و کریم است؟!

پاسخ این است که: همه این ویژگی ها، صفات اقرار می باشد و نه صفاتِ اِحاطه.

البته ادامه روایت، چندان مؤید سخن قاضی سعید نیست؛ چراکه در آن آمده است:

فَإنّا نَعلَمُ أنَّه حَکیم و لانَعلَمُ بِکُنهِ ذلک منه، و کـذلک قَدیرٌ و جوادٌ و سائر صـفاته؛ کما قَد نَری السَّماء و لانَدری ما جوهَرُها و نَری البَحرَ و لانَدری أینَ مُنتهاه، بل فَوقَ هَذا المِثالِ بِما لانِهایَهَ له؛ لأنَّ الأمثالَ کُلَّها تَقصُرُ عَنه، و لکنَّها تَقُودُ العَقل إلی مَعرِفَتِهِ؛ {۷۳}

می دانیم که خدا حکیم است و کنهِ آن را نمی فهمیم (و چنین است «قدیر» و «جواد» و دیگر صـفاتِ او) چنان که ما آسـمان را می نگریـم و جوهر آن را درک نمی کنیـم، دریـا را می بینیـم و از پایـان آن بی خـبریم، بلکه او بی نهـایتی است که فراتر از این مثـال هاست؛ چراکه این مثال ها همه در شناختِ او قاصرند، لیکن عقل را به معرفتِ خدا رهنمون می شوند.

هنگـامی که مـأمون خواست امام رضا علیه السـلام را به ولایت عهـدی بگمارد، بنی هاشم را گردآورد و گفت: می خواهم علی بن موسی را ولی عهـد بعـد از خود سازم! بنی هاشم حسادت کردنـد و گفتنـد: می خواهی کسـی را جانشـین خود سازی که در تـدبیر خلافت کاردان نیست؟! پیکی بفرست او را بیاورند تا ناآگاهی او بر تو روشن گردد.

مأمون پیک فرستاد و امام علیه السلام آمد. بنی هاشم گفتند: ای أباالحسن منبر برو و شاخصی را برایمان بازگوی تا براساسِ آن خدا را بپرستیم.

امام علیه السلام بر منبر بالا رفت، درنگ طولانی کرد و متفکرانه خاموش ماند، سپس راست ایستاد و فرمود:

ص: ۱۳۹

أوَّلُ عِبادَهِ اللهِ مَعرِفَتُهُ، و أصْلُ مَعرِفَهِ اللهِ تَوحِیدُهُ، و نِظامُ تَوحِیدِ اللهِ نَفیُ الصِّفاتِ عَنهُ؛ لِشَهادهِ العُقُولِ أنَّ کُلَّ صِفَهٍ و مَوصُوفٍ مَخلُوقٌ؛ {۷۴}

نخستین مرحله بندگی، شناخت خداست و جوهره شناخت خداوند (یگانه دانستن) اوست و استواری توحید او به این است که او را از صفات منزّه کنی؛ چراکه عقل ها گواه اند بر اینکه هر صفت و موصوفی مخلوق است.

قاضی سعید در شرح جمله اخیر امام علیه السلام می نویسد:

هذا إبطالٌ لِلقَولِ بِالصِّفاتِ العَینیّهِ و الزّائِدَهِ؛ أی العَقلُ الصَّریحُ الغَیرُ المَشُوبِ بِالشَّبَهِ و الشُّکُوکِ یَحکُمُ بِمَخلُوقِیّهِ الصِّفَهِ و المَوصُوفِ، سِواءٌ کانت الصِّفَهُ عَینیّهً أو زائِدَهً قائِمَهً بِذاتِهِ تعالی... .

و أمّا عَلی القَولِ بِالْعَینیّهِ، فَإنَّهُ مَعَ تَسلیم اتِّحادِ حَیثیّهِ الذّاتِ و الصِّفاتِ، لاشَکَّ مِن أنَّ اعْتِبارَ کَونِ تِلکَ الحَیثیّهُ، حَیثیّهَ الذّاتِ مُتقَدِّمٌ عَلی اعْتِبارِ کَونِها حَیثیّه الصِّفاتِ، إعتباراً واقِعیاً نَفسُ أمری.

لأنَّ الذّاتَ مُتقدمٌ بِالذّاتِ عَلی الصِّفاتِ، و مَنعُ هَذا مُکابرهٌ صَریحهٌ؛ إذ الوَصفُ مَفهُومُهُ الشَّیءُ المُحتاجُ المُتأخرُ عَن المَوصُوفِ، لِامْتِناعِ کَونِهِ مُتقدماً أو مَعاً بَدیههً.

فَإذا تَحقَّقت القَبلیَّهُ و البَعدیَّهُ الذّاتیَّتَین، اتَّضَحت العِلِّیَّهُ و المَعلُولیَّهُ بَین الذّاتِ و الصِّفهِ، و إذ قَد فرضت العَینیَّهُ، فَالذّات بِاعْتِبار عِلَّه و بِاعْتِبار مَعلُول؛ {۷۵}

این سخن، ابطال نظریه وجود صفاتِ عینی و صفاتِ زائد بر ذات، برای خداست؛ یعنی عقل صریح که با شبهه و شک آمیخته و آلوده نیست به مخلوق بودن صفت و موصوف حکم می کند؛ خواه صفت، عین ذات باشد یا زاید بر ذات... .

بنابر قول عینیت صفات با ذات، با فرض پذیرش اتحادِ حیثیت ذاتی و صفاتی، تردیدی وجود ندارد که اعتبار حیثیت ذاتی بر اعتبار حیثیت صفاتی در واقع و نفس الأمر مقدم است.

ص: ۱۴۰

زیرا ذات از نظر ذاتی بر صفات مقدم می باشد (و این سخنی انکار ناشدنی است) چراکه مفهومِ وصف متأخر از موصوف است و امکان ندارد پیش از آن یا همراه با آن باشد.

حال که قبل بودن و بعد بودنِ ذاتی ثابت شد، رابطه علت و معلولی میان ذات و صفت آشکار می گردد. در فرض عینیت (ذات با صفات) ذات به اعتباری علت است و به اعتباری معلول.

قاضی سعید در این سخن، این مطلب را بیان می کند که اگر قائل شویم صفات، زائد بر ذات او نیست، بلکه عین ذات می باشد و به معنای سلبی هم باز نمی گردد، وجود دو حیثیت (ذاتی و صفاتی) را نمی توان انکار کرد و با پذیرش آن خواه ناخواه حیثیت ذاتی بر حیثیت صفاتی مقدم می باشد؛ چراکه موصوف بر صفت تقدم دارد.

نتیجه این است که قبل و بعدی شکل می گیرد، «قبل» علت می شود و «بعد» معلول (چون صفت و موصوف اند) و از آنجا که فرض این است که هر دو یک چیزند و اتحاد دارند [یعنی صفت عین ذات است] لازم می آید که «ذات» به اعتباری علت و به اعتباری معلول باشد.

پیداست که این سخن باطل است؛ چراکه لازم می آید ذات، هم قابل باشد و هم فاعل.

قاضی سعید در ادامه مطلبی روشن تر از این را بیان می کند، می گوید:

هَـذا کُلُّهُ، مَع قَطعِ النَّظرِ عَن اسْـتِحالهِ العَینیّه و امْتِنـاعِ اتِّحـادِ الـذَّاتِ و الصِّفهِ، و إلاّ ـ فَـذلک أفحش ما یُقالُ؛ إذ الـذَّاتُ هُوَ المُحتاجُ إلیه المُستغنی بِذاتِهِ، و الصِّفهُ هی المُحتاجُ المُفتقرُ إلی المَوصُوفِ.

و مِنَ البَیِّنِ، امْتِناعُ اتِّحادِهما؛ لِلُزومِ کَونِ المُحتاجِ، مُحتاجاً إلیه و بِالعَکسِ، المُستلزم لاحْتِیاجِ الشَّیءِ إلی نَفسِهِ؛ {۷۶}

ص: ۱۴۱

همه اینها، با چشم پوشی از محال بودن عینیت (ذات و صفت) و اتحاد ناپذیری ذات و صفت می باشد.

وگرنه مطلب روشن تر از این است؛ چراکه «ذات خدا» به ذاتِ خویش بی نیاز است و دیگر چیزها به او نیازمندند، و «صفت» نیازمند موصوف می باشد.

اتحاد ناپذیری این دو (ذات و صفت) امری آشکار است؛ زیرا لازم می آید که در حقیقت «محتاج» ، غیرمحتاج شود و به عکس غیرمحتاج «محتاج» گردد که مستلزم نیاز شیء به خودش می شود.

در این سخن، قاضی سعید بیان می کند که: ما یک حقیقت بی نیاز مطلق داریم که آن «ذات» و موصوف می باشد، از سویی «صفت» را داریم که نیاز مطلق است.

شما می گویید: «موصوف» و «صفت» با هم یکی و متّحدند. این بدان معناست که «محتاج» و «غیرمحتاج» یکی باشند و در نتیجه موصوف که بی نیاز مطلق است به خودش نیازمند گردد. درحالی که بطلان این سخن بدیهی است.

جلسه بیست و چهارم

نظر استاد

به نظر می رسد مقصود از «وکمال الإخلاص نفی الصفات عنه» در بردارنده معنای وجودی و ثبوتی باشد (و به معنای سلبی و نفی نواقص) باز نمی گردد، و مراد از «نفی الصفات» صفات زاید بر «ذات»اند (نه صفات ثبوتی که عین ذات می باشند).

در آیات و روایات، اوصافی فراوان برای خدا ذکر شده است (علیم، قدیر، حی و...) این توجیه که مقصود از آنها معنای سلبی باشد، نیازمند دلیل قطعی است وگرنه حمل آنها بر نفی نقص و کاستی، مناسب به نظر نمی رسد.

در مناظره حضرت رضا علیه السلام آمده است:{۷۷}

وَ اعْلَم أنَّهُ لاتَکونُ صِفهٌ لِغَیرِ مَوصُوفٍ، و لا اسْمٌ لِغَیرِ مَعنی، و لا حَدٌّ لِغَیر مَحدودٍ. وَ الصِّفاتُ وَ الأسماءُ کُلُّها تَدلُّ عَلی الکَمالِ و الوجُودِ، و لاتَدلُّ عَلی الإحاطهِ؛ کَما لاتَدلُّ عَلی الحُدُودِ الَّتی هی التَّربیعُ و التَّثلیثُ و التَّسدیسُ.

ص: ۱۴۲

لأنَّ اللَّه عَزَّوجَلَّ تُدرَکُ مَعرفَتُهُ بِالصِّفاتِ و الأسْماءِ، و لاتُدرَکُ بِالتَّحدِيدِ بِالطُّولِ و العَرضِ و القِلَّهِ و الکَثرهِ و اللَّونِ و الوَزنِ، و ما أشبَهَ ذلک.

و لَیسَ یَحِلُّ بِاللهِ جَلَّ وتَقدَّسَ شَیءٌ مِن ذلک حَتَّی یَعرِفُهُ خَلقه بِمَعرفَتِهِم أنفُسِهِم بِالضَّرورهِ الَّتی ذَکرنا.

و لکِنْ یَدلُّ عَلی اللهِ عَزَّوجَلَّ بِصِفاتِهِ، و یُدرَکُ بِأسْمائِهِ، و یُستَدلُّ عَلیه بِخَلقه، حَتَّی لایَحتاجُ فِی ذلک الطَّالِب المُرتاد إلی رُؤیَهَ عَینٍ و لا اسْتِماع أذن و لا لَمس کَفٍّ و لا إحاطه بِقَلبٍ؛ {۷۸}

بدان که «صفت» بی موصوف و «اسم» بی معنا [و مسمّی] و «حدّ» بی محدود نمی باشد، و صفت ها نیز بر کمالات موصوف و اسم ها بر وجود مسمّی و معنا دلالت دارند اما نه به صورت احاطه بر ذات موصوف و مسمّی؛ چنان که مثلاً مربّع بودن و مثلث بودن و مسدّس بودن، چنین دلالتی دارند.

زیرا شناخت خدای بزرگ با صفات و اسما به دست می آید، نه با تعریف به طول، عرض، کمی، فراوانی، رنگ، وزن، و مانند آن. هیچ یک از این چیزها در ذات خدای متعال راه ندارد تا آفریدگان او را مانند شناخت خود نسبت به یکدیگر (یعنی بر پایه رنگ و شکل و اندازه) بشناسند، به دلیلی که گفتیم [یعنی اسما و صفات، در مورد خداوند متعال دلالت بر «تحدید» (تعیین حدود) ندارد و فقط دلالت بر «کمال» (اتّصاف) دارد و دلالت بر وجود و تحقق معانی و واقعیات اسما و صفات در ذات متعال].

آری، راه شناخت خدا شناخت صفات و اسمای اوست (و تأمّل در مظاهر این صفات و اسما در خارج که مصداق کمال و تمام آن، وجود معصومین علیهم السلام است، می باشد).

ص: ۱۴۳

آفرینشِ آفریدگان بر وجود او دلالت و راهنمایی می کنند و این دلالت تا به آن حد است که طالب معرفتِ خدا، در این معرفت و شناخت، نیازمند دیدن با چشم، یا شنیدن با گوش، یا بساویدن با دست، یا احاطه کردن با قلب نیست.{۷۹}

بنابراین، پیداست که اسما و صفات بر حضرت حقّ دلالت می کنند و جنبه وجودی دارند، نه اینکه همه اینها به معنای سلبی بر گردد.

حدیث معروفی که در توحید فطری مطرح می شود، نیز در این راستا، شاهدی ارزنده است.

جُرجانی مفسِّر می گوید: برای ما حدیث کرد ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن سیّار (که هر دو از شیعه امامیه اند) از پدرشان از حسن بن علی بن محمد علیهم السلام که آن حضرت درباره } بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ { فرمود:

الله هُو الَّذی یَتَألَّهُ إلیه عِند الحَوائج و الشَّدائد، کُلُّ مَخلوق عِند انْقِطاع الرَّجاء مِن کُلِّ مَن هُو دونَهُ و تَقَطُّعِ الأسبابِ مِن جَمیع ماسواه.

یقُول } بِسْمِ اللهِ { أی أستَعِینُ عَلی أمُوری بالله الَّذی لاتحقُّ العِباده إلاّ لَه المُغیث إذا اسْتغیث و المُجیب إذا دُعِیَ.

و هُو ما قال رجلٌ لِلصَّادق علیه السلام یَابْنَ رسول الله دُلَّنِی عَلی الله ما هُو؟ فَقَد أکثَر عَلَیَّ المُجادِلُون و حَیَّرُونِی!

فَقال له: یا عَبدَالله هَل رَکبتَ سَفینهً قَطُّ؟

قَال: نَعَم.

قَال: فَهَل کُسِرَ بک حَیث لا سَفینهَ تُنجِیک و لا سِباحهَ تُغنِیک؟

قَال: نَعَم.

قَال: فَهَل تَعَلَّقَ قَلبُک هُنالک أنَّ شَیئاً مِنَ الأشیاءِ قادرٌ عَلی أن یُخَلِّصُک مِن وَرطَتِک؟

فَقال: نَعَم.

قَال الصَّادق علیه السلام : فَذلک الشَّیءُ هُوَ اللهُ القادرُ عَلی الإنجاء حَیثُ لا مُنجِیَ، و عَلیَ الإغاثه حَیث لا مُغیث؛{۸۰}

ص: ۱۴۴

} الله { همان ذاتی است که هرکسی به هنگام نیازمندی ها و سختی ها و هر آفریده ای به وقت ناامیدی از مخلوقات و از بین رفتن اسباب مادی، سوینش توجه می یابد و می گوید.

} بسم الله { یعنی در همه کارهایم از خدا مدد می طلبم؛ خدایی که عبادت تنها او را سزد؛ هنگامی که به فریادرسی خوانده شود به فریاد می رسد، و اجابت می کند آن گاه که خوانده شود.

او همان چیزی است که امام صادق علیه السلام در پاسخ مردی که از آن حضرت پرسید: ای فرزند رسول خدا، مرا راهنمایی کن بر خدا تا بدانم او چیست؟ جدل کنندگان با من زیاد مجادله می کنند و حیرانم می سازند!

امام علیه السلام فرمود: ای بنده خدا، آیا هرگز در کشتی نشسته ای؟

گفت: آری.

امام علیه السلام پرسید: آیا شده که کشتی بشکند و کشتی ای نباشد که نجاتت دهد و شناگری نباشد که تو را نجات بخشد؟

گفت: آری.

امام علیه السلام فرمود: آیا در آن حال، دلت به چیزی تعلّق گرفته که بر نجات تو از این ورطه تواناست؟

گفت: بله.

امام علیه السلام فرمود: او همان خدایی است که به وقت نبود نجات بخش بر نجات تو توانا و بگاه نبود فریادرس بر فریادرسی تو قادر است.

در این حدیث، گرچه صفات مطرح نمی باشد، بحث خودِ ذات است، لیکن انسان جهت صفات ثبوتی را می فهمد، و درمی یابد خدا بر نجات دادن او تواناست و... .

بیانِ علاّمه مجلسیš

مرحوم مجلسی در بحارالأنوار عنوانی را به نام «أبواب الصفات» می آورد که بابِ اول آن چنین است: «نفی الترکیب و اختلاف المعانی و الصفات، و أنه لیس محلاً للحوادث و التغییرات، و تأویل الآیات فیها، و الفرق بین صفات الذات و صفات الأفعال» ؛ باب اول در نفی ترکیب از خدا، و اختلاف معانی و صفات، و اینکه خدا محل حوادث و تغییرات نمی باشد، و تأویل آیات در این زمینه، و فرق میان صفاتِ ذات و صفاتِ افعال.

ص: ۱۴۵

وی آن گاه روایتی را از عیون أخبار الرضا علیه السلام می آورد، و در ذیل آن می گوید:

إعلَمْ أنَّ أكثَرَ أخبارِ هذا البابِ تَدلُّ عَلى نَفيِ زياده الصِّفات (أی عَلی نَفیِ صفاتٍ مَوجُودهٍ زائدهٍ عَلی ذاته تَعالی) و أمّا كَونها عَينَ ذاته تَعالی بِمَعنی أنَّها تَصدُقُ عَلیها، أو أنَّها قائمهٌ مَقامَ الصِّفاتِ الحاصِلهِ فِی غَیره تَعالی، أو أنَّها أمُورٌ إعتباريهٌ غَير مَوجُوده فِی الخارجِ واجبه الثُّبوت لِذاته تَعالی، فَلانَصَّ فِيها عَلى الشَّیء مِنها، و إن كان الظاهرُ مِن بَعضِها أحد المَعنيين الأوّلين.

و لتحقیق الکلام فی ذلک مقام آخر؛{۸۱}

بدان که بیشتر اَخبار این باب بر نفی صفات زاید بر ذات خدای متعال دلالت می کند.

اما اینکه صفاتِ خدای متعال عین ذاتِ اوست؛ یعنی بر ذاتِ خدا این صفات صدق می کند یا ذاتِ خدا جانشین صفات مخلوقات می باشد، یا امور اعتباری اند که وجود خارجی ندارند و ثبوتشان برای ذاتِ خدا حتمی است، نصّی بر هیچ کدام از آنها وجود ندارد؛ هرچند ظاهر بعضی از احادیث یکی از دو معنای اول است.

تحقیق کلام در این زمینه مجال دیگری را می طلبد.

مرحوم مجلسی در این بیان، برای عینیت صفات با ذات، سه معنا را باز می گوید:

۱. معنای عینیت این است که این صفات بر ذاتِ خدا اطلاق می شود.

۲. عینیت بدین معناست که ذاتِ خدا، قائم مقام صفات شده است و دیگر صفاتی در میان نیست (و صفت و ذات در کنار هم وجود ندارند).

۳. معنای یکی شدن صفات با ذات، این است که صفات امور اعتباری اند و مابه ازای خارجی ندارند، گرچه ثبوتِ آنها برای ذاتِ خدا واجب می باشد و چگونگی آن را ما درک نمی کنیم.

ص: ۱۴۶

سپس می فرماید: روایات در دو معنای اول ظهور دارد.

وارسی سخن علاّمه طباطباییŠ

آنجا که مرحوم مجلسی می فرماید:

«فلانص فیها علی شیء منها» (روایات نصی بر هیچ یک از این معانی ندارد) علاّمه طباطبایی، حاشیه می زند و می نویسد:

و هذا مِن عَجیب الکَلام، و دلالهُ الروایات عَلی عَینیهِ الصِّفات لِلذّات مِمّا لا غُبارَ عَلیها؛{۸۲}

این، سخنِ شگفتی است؛ چراکه دلالت روایات بر عینیت صفات با ذات، آشکار می باشد.

اشکال این سخن این است که مرحوم علاّمه ضمیر «فیها» را در «فلانصّ فیها» به عینیت باز گردانده و پنداشته است که مرحوم مجلسی در این جمله گفته است که «نصی درباره عینیت صفات با ذات وجود ندارد».

باید گفت: این سخن از علاّمه جای سبی تعجّب است؛ چراکه مرحوم مجلسی خود در آغاز عینیت صفات با ذات را مطرح می سازد، لیکن در اینکه این عینیت چگونه است، سه وجه را می آورد. بنابراین، ضمیر «فیها» به یکی از سه فرض که مجلسی ارائه کرد برمی گردد، نه به عینیت.

یادآوری

اینکه مرحوم علاّمه مجلسی سه صورت را برای چگونگی عینیت صفات با ذات بیان می کند، از باب فرض و تقریر مسأله است، نه اینکه هرکدام از آنها قائلانی دارد.

جلسه بیست و پنجم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

ابن ولید از صفّار از یَقطینی از ابونَجران روایت می کند که گفت:

سَألتُ أبا جعفر الثانی(ع) عَن التَّوحِیدِ، فَقلتُ: أتَوهَّمُ شَیئاً؟!

فَقالَ: نعم، غَیر مَعقُولٍ و لا مَحدُودٍ، فَما وَقَعَ وَهمُکَ عَلیه مِن شَیءٍ فَهُو خِلافُهُ.

ص: ۱۴۷

لایُشبِهُهُ شَیءٌ و لاتُدرِكُهُ الأوهامُ؛ كَیف تُدرِكُه الأوهامُ و هُو خِلافُ ما یُعقَلُ و خِلافُ ما یُتَصَوَّرُ فِی الأوهامِ، إنَّما یُتَوهَّمُ شَیءٌ غَیرُ مَعقُولٍ و لا مَحدُودٍ؛ {۸۳}

از امام جواد(ع) درباره توحید پرسیدم و گفتم: آیا می توانم خدا را چیزی بپندارم؟!

امام(ع) فرمود: آری، چیزی كه به عقل در نمی آید و محدود نمی باشد؛ آنچه را كه به وهمت آید، خدا برخلاف آن است.

چیزی به خدا مانند نیست، و قوه خیال آدمی نمی تواند او را درك كند؛ چگونه ممكن است خدا به پندار آید درحالی كه او برخلاف چیزی است كه به عقل درآید و در ذهن تصوّر شود.

تنها می توان خدا را چیزی پنداشت كه ذاتش درك نمی شود و محدود نمی باشد.

بیان علّامه مجلسی

در ذیل این روایت، مرحوم مجلسی می گوید:

إعْلَم أنَّ مِن المَفهوماتِ مَفهُوماتٌ عامهٌ شامِلهٌ، لایَخرُجُ مِنها شَیءٌ مِن الأشیاء لا ذِهناً و لا عَیناً (كَمَفهُوم الشَّیء، و المَوجُود، و المخبر عنه) و هذه معانٍ اعتباریّهٌ یَعتَبِرُها العَقلُ لِكُلِّ شَیء.

إذا تُقُرِّرَ هذا، فَاعْلَم أنَّ جَماعهً مِن المُتكلِّمِین ذَهبُوا إلی مُجَّردِ التَّعطیل، و مَنعُوا مِن إطلاقِ الشَّیء و المَوجُود و أشباههما عَلیه؛ مُحتجِّین بِأنَّهُ لَو كان شَیئاً شارَكَ الأشیاء فِی مَفهُوم الشَّیئیّه و كذا المَوجُود و غَیرِهِ.

و ذَهَب إلی مِثل هذا بَعض مُعاصِرینا، فَحَكَمَ بِعَدم اشْتِراكِ مَفهُومٍ مِن المَفهُوماتِ بَین الواجِبِ و المُمكِنِ، و بِأنَّه لایُمكِن تَعقُّل ذاتِهِ و صِفاتِهِ تعالی بَوجهٍ مِن الوجوهِ و بِكِذْبِ جَمیعِ الأحكامِ الإیجابیّه عَلیه تعالی.

و یُردُّ قولَهم الأخبارُ السّالفه و بناء غَلَطِهم عَلی عَدم الفَرق بَین مَفهُوم الأمر و ما صَدَقَ عَلیه، و بَین الحملِ الذّاتی و الحَمل العَرضی، و بَین المَفهُومات الإعتباریه و الحقائق الموجوده.

ص: ۱۴۸

فَأجاب(ع) بأن ذاته تعالی و إن لم یکن معقولاً لغیره و لا محدوداً بحد، إلاَّ أنَّه مِمَّایَصدُقُ عَلیه مَفهُومُ شَیءٍ، لکن کُلّ ما یُتَصَوَّرُ مِن الأشیاءِ فَهُو بِخِلافِهِ.

لأنَّ کُلَّ ما یَقَعُ فِی الأوهامِ و العُقُولِ، فَصُوَرها الإدراکیه، کیفیّاتٌ نَفسانیَّهٌ و أعْراضٌ قائِمَهٌ بِالذِّهنِ؛ و معانیها مَهیَّاتٌ کُلیَّهٌ قابِلَهٌ لِلإشْتِراکِ و الإنقِسامِ، فَهُو بِخلافِ الأشیاءِ؛ {۸۴}

بدان که بعضی از مفاهیم، مفهوم های عام و جهان شمول اند که هیچ چیزی از گستره آنها نه ذهنی و نه عینی بیرون نمی باشد (مانند مفهوم «شیء»، «وجود»، «مُخبَرعنه») اینها معانی اعتباری اند که عقل برای هرچیزی در نظر می گیرد.

گروهی از متکلمان به تعطیل محضِ معتقدند و اطلاق «شیء» و «موجود» و مانند این دو را بر ذات باری تعالی برنمی تابند به این دلیل که اگر خدا چیزی باشد، در مفهوم «شیء بودن» با دیگر اشیا اشتراک می یابد؛ و چنین است «موجود» و جز آن. {۸۵}

و بعضی از معاصرانِ ما به مانند این سخن (قائل شدن به تعطیل) گرویده و حکم کرده است که واجب و ممکن در هیچ مفهومی با هم اشتراک ندارند، و ذات و صفاتِ خدا را به هیچ وجهی نمی توان درک کرد، و همه احکام ایجابی بر خدا دروغ است.

قول اینان و بنای غلطشان را اخبار پیشین ردّ می کند؛ اینان میان مفهوم امر و مصداق آن، و بین حمل ذاتی و حمل عرضی، و میان مفهومات اعتباری و حقایق موجود، فرق نگذاشته اند. {۸۶}

امام(ع) پاسخ می دهد که: ذات باری تعالی، گرچه برای غیر خدا معقول نمی باشد و به حدّی محدود نیست جز اینکه مفهوم «شیء» بر او صدق می کند با این توضیح که هرچیزی که به تصوّر آید، خدا برخلافِ آن است.

ص: ۱۴۹

زیرا هرآنچه در وهم و عقل پدید آید، صُوَر ادراکی ذهن است که کیفیاتی نفسانی و اَعراضی قائم به ذهن اند؛ معانی این صور ادراکی کلی، قابل اشتراک و تقسیم است [درحالی که اشتراک و تقسیم در خدا راه ندارد] پس خدا برخلاف این چیزهاست.

بر این بیان مرحوم مجلسی، علّامه طباطبایی، حاشیه ای دارند که شبیه سخنی است که در نهایه الحکمه گفته اند. به نظر ایشان خلط میان مفهوم و مصداق است؛ اینکه گروهی به اشتراک لفظی (و نه معنوی) گرویده اند، بدان جهت است که سنخیت میان خالق و مخلوق پیش نیاید.

علّامه در نهایه الحکمه می نویسد:

و نَظیره فِی السِّخافه ما نُسِب إلی بَعضِهِم: «أنَّ مَفهومَ الوجُودِ مُشترکٌ لَفظیٌ بَین الواجبِ و المُمکنِ» و رُدَّ بِأنّا إما أن نَقصُدَ بِالوجُودِ الَّذی نَحمِلُه عَلی الواجب مَعنی أو لا؛ و الثّانِی یُوجب التَّعطِیل، و عَلی الأوّل… .

و الحَقُّ کَما ذَکَره بَعضُ المُحقِّقین أنَّ القولَ بِالإشْتِراک اللَّفظِی مِنَ الخَلطِ بَین المَفهومِ و المِصداقِ، فَحُکم المُغایره إنَّما هُو لِلمِصداقِ دُون المَفهُومِ؛ {۸۷}

نظیر این مطلب در سخافت، سخنی است که به بعضی نسبت داده شده که: «مفهوم وجود میانِ واجب و ممکن، مشترک لفظی است».

این سخنی پذیرفتنی نمی باشد؛ چراکه وقتی ما «وجود» را بر واجب حمل می کنیم، آیا معنایی را قصد می نماییم یا نه؟ اگر معنایی را قصد نکنیم تعطیل لازم می آید، و اگر معنایی را قصد کنیم… .

چنان که بعضی از محققان یادآور شده اند، حق این است که قائل شدن به اشتراک لفظی، از باب خلط میان مفهوم و مصداق می باشد،مغایرت آن دو در مصداق است نه در مفهوم.

آقای مصباح در ص۱۷ بر سخن علّامه این گونه تعلیق می زند:

ص: ۱۵۰

قَال فِی الشَّوارق: أنَّ الحقَّ کَما صَّرحَ بِه کَثیرٌ مِن المُحقِّقینَ و هُو أنَّ المَطلُوبَ فِی هـذه المَسئلهِ أنَّ اشْتراک الوجُودِ مَعناً بَین جَمیعِ المَوجُودات بَدیهیٌ جِدّاً، و لَعلَّ الدَّاعی إلی انکارِ الإشْتراک المَعنَوی، هُو تَوهُّم اسْتلزامِهِ نَفی التَّمایز بَین الحَقائقِ العَینیَّهِ و خاصه نَفی التَّمایز بَینَ الخالِقِ و المَخلُوقِ، و مَنشأ هذا التَّوهُّم هُو الخَلطُ بَینَ المَفهومِ و المِصداقِ؛ کَما نَبَّهَ عَلیه الأستاذُ(مدّظلّه) فِی آخر البحث؛

چنـان که بسـیاری از محققـان تصـریح دارنـد، حق این است که مطلوب در این مسأله بـدیهی بودن اشتراک معنوی وجود میان همه موجودات است.

شایـد انگیزه انکار اشتراک معنوی، این توهّم باشـد که لازمه این نگرش عـدم تمایز میان حقایق عینی و به ویژه میان خالق و مخلوق است، و منشأ این توهّم، خلط میان مفهوم و مصداق می باشد؛ چنان که استاد در آخر بحث، آن را یادآور می شود.

آنچه از این سـخنان به دست می آیـد این است که تمـایز میان «خالق» و «مخلوق» قطعی است، و بـدان جهت که خلط میان مفهوم و مصداق پیش نیاید، قائل به اشتراک لفظی شده اند.

نقد و بررسی

پیـداست که براسـاس اصـاله الوجود، اشتراک معنوی وجود از «هیولا» (که ضـعیف ترین مرتبه وجود است) تا «واجب الوجود» (که شدیـدترین مرتبـه آن بـه شـمار می رود) ثـابت اسـت. و آنچه در اینجـا گفته شـده که در مصـداق اشـتراکی ندارنـد، برخلافِ این مبناست؛ چراکه مبنا اشتراک و سنخیت می باشد.

در هر حال، علاّمه طباطبایی در حاشـیه بر سـخن علاّمه مجلسـی، آن را تأیید می کند، گرچه شیوه بیان اندکی تحقیرآمیز به نظر می رسد، می گوید:

إعْلَم أنَّ هذا الخَبَر و ما یُساوقه فِی البیانِ مِن أخبار التَّوحِیدِ، مِن غُرَرِ الأخبارِ الواردهِ عَن مَعادنِ العِلْم و الحِکمَهِ(ع) و ما ذَکَره المُصنِّفُ فِی هـذا البیـانِ و مـا یُشابِهُهُ مِن البَیانات مَتَألَّفَه مِن مُقـدِّمات کلامیّه أو فَلسـفیّه عامیّه، غیر وافیه لایضاح تمام المُراد مِنها، و إن لم تکن أجنبیه عَنها بالکلّیّه؛ و لبیان المُراد مِنها مقام آخر؛ {۸۸}

ص: ۱۵۱

بدان که این خبر و احادیثی دیگری که در باب توحید با آن همطرازند از اَخبار نابی است که از معادن علم و حکمت تراویده اند.

و آنچه را مُصنّف در این بیان و بیاناتِ دیگر مشابه آن آورده، از مقدمات کلامی یا مقدمات فلسفی عام، تألیف شده و برای روشن ساختن همه مقصود بسنده نیست، گرچه به طور کلی از آن اجنبی نمی باشد.

بیان مقصود از آن، مجال دیگری را می طلبد.

در کتاب توحیدالإمامیه نیز آمده است که آیات و روایات به ویژه روایاتی که بر بینونتِ صفتی میان خالق و مخلوق دلالت دارند رهنمون اند بر اینکه اطلاق نام های خدای سبحان بر غیر او،از باب اشتراک لفظی است.

اگر اشکال شود که: بر این اساس، تعطیل اَذکار و تسبیحات و اَوراد و ادعیه و مناجات لازم می آید؛ زیرا مردم خدا را مخاطب می سازند و با او با الفاظی که درک و فهم می کنند مناجات می ورزند.

پاسخ: این اشکال از آنجاست که اهل فلسفه خدا را جز از طریق معرفت به وجه نمی شناسند... درحالی که خدای متعال خودش را با تعریف حقیقی که همان فعل اوست و چگونگی ندارد به بندگان معرفی کرده است... .

خدا اَسما را به عنوان وسیله ای میان خود و خلقش آفریده، تا از این طریق سویش تضرّع کنند، او را فراخوانند و بپرستند... {۸۹}

جلسه بیست و ششم

سخنی دیگر از قاضی سعید قمی

از ابواسحاق سَبیعی، از حارث اعور روایت شده که گفت: امیرالمؤمنین(ع) روزی بعد از نماز عصر خطبه خواند، مردم از صفات زیبایی که آن حضرت برای خدا آورد و به نیکی عظمت خدا را نمایاند در شگفت ماندند .

ص: ۱۵۲

ابواسحاق می گوید به حارث گفتم: آیا آن را به خاطر داری ؟ گفت: نوشته ام. سپس از کتاب خود بر ایمان املا کرد که آن حضرت فرمود:

... قَصُرَت دونَ بُلوغِ صِفَتِه أوهامُ الخَلائِق؛{۹۰}

اندیشه خلایق (و تصورات ذهنی آدمیان) کوتاه تر از آنند که بتوانند صفات خدا را دریابند.

قاضی سعید قمی در شرح این عبارت می نویسد :

أشارَ إلى عدمِ إدراكِ أوهامِ القلوب أيّاه بأَبلغِ وجه؛ حيثَ نَفى إدراكَ الأوهامِ لِبُلُوغ صفته، فكيفَ مِنَ الوُصول إلى جَناب كبريائه!

فالخائضُونَ فى صفاته بأَنّها عَينُ الذّاتِ قائمةٌ بها أو بأنفُسِها، كُلُّهم عادِلُونَ بالله و مُلحِدُونَ فى أسماء { وَمَا قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ { {۹۱} و ما عَرَفُوه حَقَّ مَعرِفته. و إنّما وَصَفَ بها نَفسه عَزَّ شَأنُه هى بالنِّسبَه إلينا «صفاتُ إقرار» لا «صفاتُ إحاطه» حَتّى يُمكن فيها النزاعَ بالزِّياده وَ العَينيَّه؛{۹۲}

(این عبارتِ رسا و گویا) اشاره دارد به اینکه اَوهام قلبی (و خطورات ذهنی) از درک خدا عاجزند؛ چرا که اَوهام نمی توانند صفات خدا را دریابند، چه رسد به اینکه به مقام کبریایی اش برسند.

کسانی که در شناخت صفات خدا فرو رفته ا ند می پندارند که صفاتِ خدا عین ذاتِ اوست

یا قائم به ذات خدا می باشد

یا صفات خدا به خودشان پایدارند،

همه از حقیقت دور شده، و در اَسمای خدا الحاد ورزیده اند «و حق خدا را آن اندازه که باید، در نیافته اند»، و آن چنان که سزامند است او را نشناخته اند.

صفاتی را که خدا به آن خویشتن را توصیف کرده، نسبت به ما، تنها «صفات اقرار» است، نه «صفات احاطه» تا نوبت به طرح زیادتی (صفات بر ذات) یا عینیت (صفات با ذات) برسد .

ص: ۱۵۳

یعنی ما باید اقرار کنیم به وجود خداوند تا جزو مُعَطِّله نشویم، حال این سخن مطرح است که خواندن خدا به این صفات (چنانچه اثر ثبوتی نداشته باشد) چه فایده ای دارد؟! آیا تنها بیهوده گویی است؟!

قاضی سعید در شرح روایت هیجدهم، از این اشکال پاسخ می دهد:

در کتاب تحف العقول از امام حسین (ع) روایت شده که فرمود:

... وَ لا یَقدِرُ الواصِفونَ کُنه عَظَمَتِه، و لا یَخطُرُ عَلَی القُلوبِ مَبلَغُ جَبَروتِه؛ لأَنَّهُ لَیسَ لَه فی الأشیاء عَدیلٌ.

و لاتُدرِکُهُ العُلَماءُ بِألبابِها، و لا أهلُ التَّفکیر بتفکیرهم إلاّ بالتَّحقیق إیقاناً بالغَیب؛ لِأنَّه لایُوصَفُ بشیءٍ مِن صِفاتِ المَخلوقین؛ {۹۳}

توصیف گران نمی توانند کُنه عظمت او را بیان کنند، و اوج جبروتش بر هیچ دلی نگذرد؛ چراکه او را همتائی نیست.

و اندیشمندان به عقول خالص شان توان درک او را ندارند، و اهل اندیشه با تفکّر او را درنیابند مگر اینکه از راه یقین به غیب بتوان آن حقیقت را دریافت؛ زیرا خدا به هیچ یک از ویژگی های مخلوقات توصیف نمی شود.

قاضی سعید در شرح این حدیث می نویسد :

ثُمَّ أَنَّه (ع) لَمّا أبطَلَ الإکتناه بِصفاته و الإطِّلاع علی کُنه ذاته و سَدَّ الطُّرُقَ إلی ذلک بالوجوه المُمکنه إلی تَعَرُّفِ الذَّوات وَ الحَقائق، و إذ لا وَجْهَ لَه سبحانه حَتّی یُمکن العلمُ به تعالی من ذلک الوجه لِخَلقِه، کانَ لِسائلٍ أن یَسأَل: فما الطَّریقُ إلی معرفته عَزّ شأنه حیثُ أمَرَنا بمعرفته وَ کَلَّفَنا بعبادته مِن طریقِ العقل و النقل و قد قال سبحانه } وما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونِ { {۹۴} و هی المعرفه...

ذکر(ع) ما یُرشِدُ إلی سَبیلِ الْمَعرِفَه بطریق الحَصر مع نفی إحاطه العُقُول وَ منعِ الأفکار عَنِ الوُصُولِ إلَیه...

ص: ۱۵۴

فَلا ـ يُمكن أن يُحكَمَ عليه أو يُحكَمُ به، فلا ـ مجالَ لِوُصُولِ العُقُول و الأفكار من الطُّرقِ الَّتى لها فى مَعرِفهِ الأشياء «إلاّ ـ بالتَّحقيق ايقاناً بالغيبِ» أى الاّ ـ بالإضطرار بأنَّه لابدّ فِى خُروجِ تِلكَ الماهيّاتِ المُمكِنَهِ الهالِكَهِ بِذواتِها الباطِلَهِ مِن حيثُ أَنفُسِها مِن حقٍّ قَيّوم بِذاتِهِ مُحَقِّقٌ بِجَميعِ الحَقائق يُخرِجُها مِنَ القوّه المَحضَه وَ العَدَمِ الصَّريح إلى الفعليّه و التَّماميّه و الوُجُود و الشُّهود.

و هذا هو الإيمانُ بالغيب و الإيقانُ الَّذى ليس فيه رَيبٌ، وَ هُو المُرادُ فى الأَخبار ب«الإيمانِ الإقرارى»؛ {۹۵}

از آنجا که امام (ع) رسیدن به کنه صفات و اطلاع بر کنه ذات حق را باطل اعلام نمود، و راه های ممکن برای شناخت ذوات و حقایق اشیا را درباره خدا کارآمد ندانست؛ و بدان جهت که راهی برای شناخت خدا نمی باشد تا از آن طریق انسان به خدا علم یابد، جای این هست که کسی بپرسد: پس راه معرفتِ خدا چیست؟ چرا که ما را به شناخت خویش فرا می خوانَد و از طریق عقل و نقل، به عبادت مکلف می سازد و می فرماید: «جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا عبادت کنند» که مقصود همان معرفت است...

امام (ع) از راه حصر، همراه با نفیِ احاطه عقول و منع افکار از رسیدن به معرفت او، راه شناختِ خدا را نمایاند... .

پس امکان ندارد خدا «محکوم علیه» یا «محکوم به» واقع شود، پس مجالی برای دست یابی عقول و افکار (با شیوه های معمول شناخت اشیا) به او نیست «ألاّ بالتَّحقیق أیقاناً بالغیب»؛ یعنی مگر پذیرش این معنا که چاره ای جز جداسازی این ماهیات امکانی که در ذاتشان فنا نهفته است و به خودی خود باطل اند از حضرت حق که قیوم بالذات می باشد و همه حقایق را از قوه محض و عدم صریح به فعلیت و تمامیت و وجود و شهود در می آورد، نمی ماند.

ص: ۱۵۵

و این، همان ایمان به غیب و یقینی است که شکی در آن راه ندارد؛ و مقصود از «ایمان اقراری» در اَخبار، همین است .

مرحوم آیت الله محمد باقر ملکی، پاسخ دیگری در این زمینه ارائه می دهد، می گوید :

همه این آیات و احادیث و... احادیثی که بر جدایی و بینونت صفتی میان خالق و مخلوق دلالت می کنند ... دلیل اند بر اینکه به کاربردن اسم های خدا در غیر او، از باب اشتراک لفظی است.

ممکن است بگوئید: اگر اشتراک میان اسما و اوصاف خالق و مخلوق لفظی باشد، تمام اذکار و وِردها و تسبیحات و ادعیه و مناجات ها بی معنا می شوند؛ زیرا مردم با خدا با آنچه می فهمند و درک می کنند سخن می گویند و مناجات می کنند .

جواب: این اشکال از آنجا پیدا شده که فلاسفه راه معرفت را منحصر در معرفت بالوجه کرده و گفته اند: این الفاظ را مفاهیمی عام و معقول و متصوّر است که وجه خداوند متعال و کمالات اوست و خدا به واسطه همین مفاهیم عام و معقول، تسبیح و تمجید می شود؛ و وقتی باب القا و اطلاق اسامی بر خدای تعالی با مفاهیم عامشان بسته شود، باب معرفت و ذکر و وِرد هم بسته می شود .

ولی آنان غافل اند از اینکه خدای تعالی خودش را به حقیقت بر بندگانش معرفی کرده است، به تعریفی که فعل اوست و فعل او هم چگونگی ندارد .

و القا و اطلاق اسم ها و صفت ها بر خدای تعالی بعد از این تعریف است، و خدا این اسم ها را وسیله میان خود و بندگانش قرار داده تا بندگان به وسیله این اسم ها به او تضرّع کرده و او را با آنها بخوانند و عبادتش کنند.

ص: ۱۵۶

پس اسم های خدای تعالی تعبیر و یادآوری و ارشاد به خدای خارج از حدّ تعطیل و تشبیه است، و چون خدا بعد از تعریف خودش، به خودش، بر بندگانش ظاهر است، پس القا و اطلاق اسم ها بر خدای تعالی، از باب اطلاق بر غایب مجهول نیست.

خدا خودش را بر بندگانش معرّفی می کند، ولی موصوف به معروفیّت نمی شود و به احاطه خردها و افکار یا با تصوّر مفاهیم عامّ و کلی، معروف و معقول نمی شود، بلکه معرفت و شناخت او فقط به تعریف خود اوست؛ او مُعَرِّف خودش است و معرَّف و معروف نیست. {۹۶}

مرحوم آیت الله ملکی در ادامه حدیثی از امام صادق (ع) را می آورند، که در آن آمده ست:

مردی بر امام صادق(ع) در آمد، امام(ع) پرسید: از چه کسانی هستی؟ گفت: از دوستداران و موالی شما. امام(ع) فرمود: بنده ای خدا را دوست نمی دارد مگر اینکه ولایتِ او را گردن نهد و چون چنین کند خدا بهشت را بر او واجب سازد.

سپس امام(ع) پرسید: از کدام دوستدارانِ مایی؟ آن مرد ساکت ماند، سَدیر گفت: ای فرزند رسول خدا، مُحبّان شما چند دسته اند: امام(ع) فرمود: سه طبقه اند: ...

آن مرد گفت: من از آنانم که درآشکار وپنهان دوستدار شمایند!

امام(ع) فرمود: این گونه کسان نشانه هایی دارند...

آن گاه امام(ع) علامات آنها را بر می شمارد تا اینکه می فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْرِفُ الله بِالاسْمِ دُونَ الْمَعْنَى فَقَدْ أَقَرَّ بِالطَّعْنِ لِأَنَّ الاِسْمَ مُحْدَثٌ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الإسْمَ وَ الْمَعْنَى فَقَدْ جَعَلَ مَعَ اللهِ شَرِيكاً وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَهِ لا بِالْإِدْرَاكِ فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الصِّفَهَ وَ الْمَوْصُوفَ فَقَدْ أَبْطَلَ التَّوْحِيدَ لأَنَّ الصِّفَهَ غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُضِيفُ الْمَوْصُوفَ إِلَى الصِّفَهِ فَقَدْ صَغَّرَ الْكَبِيرَ } وَ ما قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ { {۹۷}

ص: ۱۵۷

قِیلَ لَهُ فَکَیْفَ سَبِیلُ التَّوْحِیدِ؟

قَالَ بَابُ الْبَحْثِ مُمْکِنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ إِنَّ مَعْرِفَهَ عَیْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَهَ صِفَهِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَیْنِه؛ {۹۸}

هرکس گمان برد که خدا را با توهماتِ ذهنی [و دقت های عقلی] می شناسد، مشرک است؛ و هر که خیال کند خدا اسمی بی معناست، به طعن خود [بر خدا] اعتراف کرده است، چراکه اسم حادث است؛ و هر که بر این پندار باشد که اسم و معنا را با هم می پرستد، با خدا شریک قرار داده است [و دوگانه پرست می باشد] و هرکس گمان کند معنای وصفی را عبادت می کند (نه معنای ادراکی را) به [خدای] غایب حواله می دهد؛ و هر که بر این خیال باشد که خدا موصوفِ مُضاف به صفت است، امر بس بزرگی را کوچک شمرده است؛ «خدای را آن گونه که شایسته است نشناختند».

گفته شد: پس راه توحید خدا چگونه است ؟

آن گاه امام(ع) فرمود: باب بحث [به وسیله آیات و نشانه ها] باز است و می توان راه خروج [از شبهات] را جُست؛ آنچه حاضر است، شناخت خودش مقدم بر صفت اوست، و آنچه غایب است، شناخت صفتش مقدم بر شناختِ خود اوست .

ادامه بحث به بحث امامت می انجامد. گویا امام(ع) می خواهد این نکته اساسی را بیان کند که توحید و مطالبی این چنین باید به وسیله ما تبیین شود.

جلسه بیست و هفتم

اشاره

اَلْحَمدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

روایات

اشاره

در مسئله نفی صفات از خدا، روایات چند دسته اند؛ برخی از آنها به نفی صفات زاید بر ذات ناظر است، بعضی در این زمینه ساکت اند، و برخی به نفی ضد (و نواقص) اشاره دارند .

ص: ۱۵۸

روایت اول

از حسین بن خالد روایت شده که گفت: شنیدم امام رضا (ع) می فرمود:

لَم یَزَلِ اللهُ تبارك و تعالی عالماً قادراً حَیّاً قدیماً سمیعاً بصیراً؛{۹۹}

خدای متعال، پیوسته دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا و بیناست.

راوی می گوید ، گفتم: ای فرزند رسول خدا، گروهی قائل اند که خدا همواره با علم، عالم بوده و با قدرت، قادر و با حیات، حَیّ و با قدمت، قدیم و با شنوایی، شنوا و با بینایی، بینا!

امام(ع) فرمود:

مَن قالَ ذلك و دانَ به، فَقَد اتَّخَذَ مَعَ الله آلِهةً أُخری و لَیسَ مِن وَلایتنا عَلی شَیء ... لَم یَزَلِ الله عزّ و جلّ عالماً قادراً حیّاً قدیماً سمیعاً بصیراً لذاته، تَعالَی عَمّا یَقولونَ المُشرکونَ و المُشَبِّهونَ عُلُوّاً کبیراً؛{۱۰۰}

هرکس این سخن را بگوید و بدان معتقد باشد، با خدا خدایانِ دیگری را بر گرفته است و در صراط ولایتِ ما نیست... خدای بزرگ، همواره به ذاتِ خویش، قادر، حَیّ، قدیمی و شنوا و بینا بوده است... .

در این حدیث، صفات زاید بر ذات، آشکارا نفی شده است؛ یعنی علم، قدرت و... سوای از ذاتِ خدا نیست، بلکه عین ذات می باشد، و هرکس این صفات را جدای از ذات بداند، «تعدُّ قدما» (چند خدایی) را پذیرفته است.

روایت دوم

از عثمان بنِ أَحمَر روایت شده که گفت، از امام صادق (ع) درباره خدای متعال پرسیدم که: آیا او همواره شنوا و بینا و داناست؟

امام(ع) خشمگین شد، سپس فرمود:

مَنْ قَالَ ذَلِکَ وَ دَانَ بِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ، وَ لَیْسَ مِنْ وَلایَتِنَا عَلَی شَیْءٍ إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَی ذَاتٌ عَلَّامَةٌ سَمِیعَةٌ بَصِیرَةٌ قَادِرَةٌ؛{۱۰۱}

ص: ۱۵۹

هرکه به این سخن قائل باشد و آن را اعتقاد دینی اش بداند، مشرک است و از ولایت ما، هیچ بهره ای ندارد؛ خدای متعال ذاتی است بی نهایت دانا، شنوا، بینا و توانا .

در این روایات، امام(ع) تصریح می کند که این صفات (سمیع، بصیر و...) صفاتِ ذات است و با ذات عینیّت دارد. ظهور کلام امام(ع) نفی صفات زائد بر ذات می باشد.

روایت سوم

محمد بن مسلم از امام باقر(ع) روایت می کند که آن حضرت درباره صفت قدیم فرمود:

إِنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدٌ صَمَدٌ أَحَدِيُّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعَانٍ كَثِيرَهٍ مُخْتَلِفَه؛{۱۰۲}

خدای متعال یگانه فراگیر و یکتا معناست، نه معانی فراوان و گوناگون.

روای می گوید، گفتم: فدایت شوم! گروهی از عراقیان می پندارند که خدای می شنود به غیر آنچه می بیند، و می بیند به غیر آنچه می شنود!

امام(ع) فرمود :

كَذَبُوا وَ أَلْحَدُوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ، إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ؛ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَع؛{۱۰۳}

دروغ بافتند و به الحاد گراییدند و خدا را [به خلق] مانند دانستند، خدای متعال برتر از این نسبت هاست، او شنوا و بیناست؛ با همان [ذات] که می بیند می شنود، و با همان [ذات] که می شنود می بیند .

محمد مسلم می گوید، گفتم: اینان گمان می کنند که خدا بر اساس آنچه خودشان از بینایی درک می کنند، بصیر است!

امام(ع) فرمود:

تَعَالَى اللهُ إِنَّمَا يَعْقِلُ مَا كَانَ بِصِفَهِ الْمَخْلُوقِ، وَ لَيْسَ اللهُ كَذَلِكَ؛{۱۰۴}

خدا برتر از این نسبت است، صفاتِ مخلوق به تعقُّل در آید، و خدا چنین نیست .

این حدیث، افزون بر تأیید مضمون احادیث پیشین، بیان می دارد که معنایی را که ما از صفات می فهمیم و درک می کنیم و به تصوّرمان می آید، ویژگی های مخلوق است و این معانی در خدا راه ندارد، خدا معقول و متصوّر نمی باشد.

ص: ۱۶۰

اینکه معرفت خدا چگونه رخ می دهد، به فطرت است یا به وجه یا ... بحث دیگری است و این گونه نیست که ما به هیچ فهم و درکی نسبت به خدا نرسیم.

روایت چهارم

ابن اَبی عُمَیر از هِشام بن سالم نقل می کند که گفت بر امام صادق (ع) در آمدم، آن حضرت فرمود: آیا می توانی صفاتِ خدا را بازگویی؟ گفتم: آری. فرمود: بگو. گفتم: اوست شنوای بینا.

امام(ع) فرمود: این ویژگی را مخلوقات نیز دارند؟!

پرسیدم: شما چگونه خدا را توصیف می کنید؟

امام(ع) فرمود:

هُوَ نُورٌ لا ظُلْمَهَ فِیهِ ، وَ حَیَاهٌ لا مَوْتَ فِیهِ، وَ عِلْمٌ لا جَهْلَ فِیهِ، وَ حَقٌّ لا باطِلَ فِیه؛{۱۰۵}

خدا نوری است که ظلمتی در آن نیست، حیاتی است بی مرگ، علمی است بی جهل (و نادانی) و حقی است که باطل در آن راه ندارد.

پیداست که «سمیع» و «بصیر» از صفاتِ خداست و بارها در قرآن خدا خود را به این دو ویژگی توصیف کرده است. از این رو، امام (ع) آن را نفی نفرمود، لیکن خواست یادآور شود که در این روش، عرصه برای شبهه پراکنی باز است و می تواند کسی تعدُّد صفات را مطرح کند و از صفات زاید بر ذات سخن به میان آورد، بر خلافِ توصیفی که خود امام (ع) فرمود و جایی برای شبهه باقی نگذاشت .

در اینجا یک بحث عقلی هست و آن اینکه: با توجه تعدد صفات و واقعیت داشتن آنها، عینیت (صفات با ذات) چگونه ممکن است ؟

پاسخ این است که این مسئله به سبب مقایسه میان خالق و مخلوق به ذهن می آید. اگر انسان در یابد که خدا حقیقتی است که احکام مخلوقات در او راه ندارد، پاسخ روشن می گردد.

ص: ۱۶۱

جلسه بیست و هشتم

سخن استاد شهید مطهری

شهید مطهری(ره) در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم در بحث صفات حضرت حق این چنین پانوشت می زند:

از اینجا بحث صفات خداوند آغاز می شود. بحث در این است که خداوند را با چه صفاتی باید توصیف کنیم؟ چه صفاتی را باید از او سلب کنیم؟ مقیاس ما در اثبات و یا نفی پاره ای از صفات چیست؟... .

قبل از ورود در بحث لازم است قوه عقل و اندیشه را نقّادی و بررسی نمائیم... بعضی از دانشمندان اسلامی معتقدند که عُلُوّ و شُمُوخ و برتر بودن ذات أقدس الهی از خیال و قیاس و گمان و وهم، ایجاب می کند که جلو پرواز مرغ اندیشه را از اول بگیریم و راه «تنزیه» بپوئیم و گرنه در ورطه خطرناك «تشبیه» خواهیم افتاد.

ذات خدا را به هیچ مخلوقی در هیچ جهتی نمی توان تشبیه کرد... از طرفی دیگر هر صفتی از صفات که ما می شناسیم، صفت مخلوق است نه صفت خالق؛ زیرا آن را از مخلوق گرفته ایم. ما مستقیماً فقط با مخلوقات سروکار داریم و هر صفتی که در ذهن ما نقش می بندد و آن را کمال می پنداریم، کمالی است که از طریق مشاهده آن کمال در یک مخلوق در ذهن ما راه یافته است. پس اگر خالق را نیز متّصف به آن صفت بدانیم، صفت مشترك میان او و مخلوقات قائل شده و مخلوقات را با او در آن صفات، شبیه و شریک ساختیم، لهذا در حدیث وارد شده است:

کُلُّ ما مَیَّزتمُوه بِأوهامِکُم بِأدقِّ مَعانیهِ، فَهُو مَصنوعٌ لَکم، مَردُودٌ إلیکُم و لَعلَّ النَّملَ الصِّغارَ یَزعَمُ أنَّ لله زبانیَّتَین؛{۱۰۶}

هرچه را شما در توهّماتِ خود به دقیق ترین معانی آن مشخص کنید (و بپندارید که او خداست، او خدا نیست) او ساخته ذهن شماست!

ص: ۱۶۲

شاید مورچه های ریز تصورشان این باشد که خداوند مانند خود آنها، دو شاخک دارد!

در این حدیث، با لطافت و ظرافتِ خاصی ذهن بشر از نظر اینکه خود بشر را همواره الگو قرار می دهد و ذات منزّه خداوند را با خود قیاس می کند انتقاد شده است.

پس ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم. نمی توانیم بگوئیم او علیم است یا قدیر است یا حیّ است یا مرید است یا سمیع است یا بصیر، و نه می توانیم چیز دیگری درباره او بگوئیم. او واقعاً ممکن است برخی صفات را داشته باشد، ولی ما به هیچ وجه به معرفتِ آن صفات راه نداریم. همین قدر می دانیم که آن صفات به فرض که صفاتی در کار باشد صددرصد با صفاتی که ما می شناسیم و همه یا غالب آنها را از خود قیاس گرفته ایم، مغایرند. پس ذات پروردگار برای بشر ذاتی است مجهول الصفات از هر جهت.

افرادی که چنین نظری دارند می گویند اگر چه در قرآن کریم اسما و صفاتی برای خداوند ذکر شده است از قبیل علیم، قدیر و... ولی ما باید این نام ها را از معانی که به ذهن ما می آید، مجرد سازیم. معانی این الفاظ در ذهن ما، همان هاست که از مخلوقات اقتباس شده و ذات احدیّت از آنها منزه است. معانی واقعی اینها را خدا می داند و بس.

برخی دیگر تنزیه و نفی تشبیه را به این پایه نمی رسانند. آنها می گویند ما صفات سلبی خداوند را می توانیم درک کنیم،صفات ثبوتی او را نمی توانیم درک کنیم. تشبیه آن گاه واقع می شود که برای خالق یک صفت ثبوتی اثبات کنیم؛ زیرا آن صفت ثبوتی خواه ناخواه یک صفت مشترک میان خالق و مخلوق خواهد بود. اما نفی صفت از خالق مانعی ندارد؛ خصوصاً با توجه به این جهت که غیر خداوند موجودی نیست که این نفی ها به طور مطلق درباره اش صادق باشد.

ص: ۱۶۳

علی هذا می توانیم به خداوند «علیم» ، «قدیر» ، «حیّ» ، «مرید» و امثال اینها اطلاق کنیم و معانی خاصی از الفاظ در نظر بگیریم، ولی باید توجه داشته باشیم که معانی این الفاظ سلبی است نه ایجابی: «علیم» یعنی جاهل نیست و «قدیر» یعنی عاجز نیست و «حیّ» یعنی میّت نیست و «مرید» یعنی فاعل بالطبع نیست... .

بنابراین، تمام این صفات، جلالی و تنزیهی است نه جمالی و اثباتی. برخی دیگر نظر سومی دارند. اینها مدّعی هستند که از نظر تنزیه و تشبیه مانعی ندارد که یک صفت مشترک ولو آن صفت، ثبوتی و جلالی باشد، برای خداوند و مخلوق قائل بشویم. صرف اینکه مثلاً ـ خدا را عالِم بدانیم و زید را هم عالِم (با اینکه علم زید حادث و محدود و آمیخته به جهل و ناشی از غیر است و علم خداوند، قدیم و نامحدود و عاری از جهل و مقتضای ذات پروردگار است) مستلزم تشبیه نیست.

اینها می گویند اشکال بحث در بخش صفات حقّ تعالی از جنبه تنزیه و تشبیه نیست. ...اشکال این است که ما با عقل خود نمی توانیم تشخیص دهیم که کدام صفت، صفت کمال است و ذات حقّ متّصف به آن صفت است و کدام صفت، صفت نقص است و ذات حقّ منزه از آن است؟

از این رو وظیفه ما این است که در این گونه مسائل تابع شرع مقدّس باشیم. هر صفتی که در کتاب خدا و یا گفته پیامبر و اوصیای پیامبر برای خدا اثبات شده، ما نیز اثبات کنیم و هر صفتی که در قرآن و سنّت اثباتاً و یا نفیاً درباره اش بحثی نشده است ما ناچار باید سکوت کنیم.

ص: ۱۶۴

در میان آیات قرآن آیاتی است که خداوند را از توصیف بشر تنزیه می کند از قبیل:

} سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّهِ عَمَّا یَصِفُونَ { {۱۰۷}

} سُبْحَانَهُ وَتَعَالَی عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کَبِیراً { {۱۰۸}

به طور کلّی همه آیاتی که کلمه «سبحان» و یا «تعالی» در آنجا به کار رفته است همین مفهوم را دارد. از قبیل:

} فَتَعَالَی اللهُ الْمَلِکُ الْحَقُّ { {۱۰۹}

در اخبـار و احادیث نیز زیاد وارد شـده است که جایز نیست که خداونـد را توصـیف کنیم مگر به آنچه که خودِ خداونـد خودش را توصـیف کرده است. در کافی مبحث «توحید» بابی دارد تحت عنوان «باب النهی عن الصفه بغیر ما وصف به نفسه جل و تعالی» و از همین رو علمای اسلام ادّعا کردند که «اسماء الله توقیفی است». {۱۱۰}

نظر اخیر در سـخن شـهید مطهری این است که صـفات خدا، توقیفی است و باید آن را از شرع گرفت. آنها را به معنای سلبی برنمی گردانیم، بلکه به همان معنای ثبوتی می گیریم. با این تفاوت که در حضـرت حقّ این صفات بالذات و نامحدود است و در ارتباط با مخلوق هم محدود می باشد و هم بالغیر است.

بنابراین، می توان گفت که نفی صـفات زاید بر ذات، امری مسلّم است و نیز درستی معنای سلبی صفات، تردید ناپذیر می باشد. اما آیـا چنان که قاضـی سـعید می گویـد صـفاتی در کار نیست از باب خروج تعطیل، صـفات را به معنای سـلبی برمی گردانیم یا اینکه معنـای وجودی ثبوتی دارد و مـا آن را بـا معرفت فطری یـا از راه شـناخت خـدا به وسـیله خودش یا معرفت به وجه و... درمی یابیم؟ ادامه بحث، پاسخ این سؤال را روشن می سازد.

ص: ۱۶۵

جلسه بیست و نهم

اشاره

اَلْحَمـدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الـدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

سخن علاّمه طباطبایی(ره)

اشاره

علاّمه طباطبایی در نهایه الحکمه، فصل نهم، درباره صفاتِ ذاتی خدای متعال، می گوید:

اخْتَلَف کلماتُ الباحِثین فِی الصِّفاتِ الذّاتیّهِ المُنتزعهِ عَن الذّاتِ الواجبهِ المَقطوعه النَّظر عَمّا عَداها عَلی أقوال:

الأوَّل: أنَّها عَینُ الذَّات المَتعالیه و کلُّ واحده مِنها عَین الأخری؛ و هُو مَنسوبٌ إلی الحُکماء.

الثَّانی: أنَّها مَعانٍ زائدهٌ عَلی الذَّاتِ لازمهٌ لها، فَهی قَدیمهٌ بِقِدَمِها؛ و هُو مَنسوبٌ إلی الأشاعره.

الثّالث: أنَّها زائدهٌ عَلی الذّات حادثهٌ، عَلی ما نُسِبَ إلی الکرامیه.

الرّابع: أنَّ مَعنی اتِّصافِ الـذّاتِ بِها کونُ الفعل الصادر مِنها فِعل مَن تَلَبَّس بالصِّفه. فَمعنی کون الذات المُتعالیه عالمهً أنَّ الفعلَ الصادرَ مِنهـا مُتْقَنٌ مُحکمٌ ذُو غـایهٍ عقلائیه کمـا یفعل العـالم و معنی کونهـا قـادرهً أنَّ الفعـلَ الصـادرَ مِنها کفعل القادر، فَالـذّات نائبهٌ منابَ الصِّفات.

وَ رُبَمـا یَظهَر مِن بَعضِهم المیـل إلی قولٍ آخر، و هُو أنَّ مَعنی اثباتِ الصِّفات نَفیُ ما یُقابلها؛ فَمعنی اثباتِ الحیاه و العلم و القـدره مَثلاً نَفی الموت و الجهل.

و یَظهَر مِن بَعضِهم أنَّ الصِّفات الذّاتیه عَین الذَّات، لکنَّها جمیعاً بمعنی واحد و الألفاظ مترادفه؛{۱۱۱}

درباره صـفاتِ ذاتی خـدا، که از ذات واجب الوجود برگرفته شده اند (با صـرف نظر از دیگر صـفات) سـخن پژوهش گران مختلف است و چند قول در این زمینه هست:

قول اول:

که منسوب به حکماست، این است که این صفات، عین ذات خدای متعال اند و هرکدام از آنها عین دیگری است.

ص: ۱۶۶

قول دوم:

که منسوب به اشاعره است، این است که این صفات، معانی زائد بر ذات دارند و ملازم با آن اند؛ و همان گونه که ذاتِ باری تعالی قدیم می باشد، این صفات هم قدیم اند.

قول سوم:

که منسوب به کرامیه است، این است که این صفات، زائد بر ذات اند و پس از ذات پدید آمده اند.

قول چهارم:

توصیف ذات به این صفات بدین معناست که فعل صادر از ذات، فعل موصوفی است که این صفت را دارد؛ این سخن که ذات متعال عالِم است، یعنی فعل صادر از او مُتقَن و مُحکم بوده، هدف عقلایی دارد (چونان فعلی است که عالم انجام می دهد) و این سخن که خدا قادر است، یعنی فعل صادر از او، همانند فعلِ شخص قادر است.

براساس این قول، ذات [موصوف] جانشین صفات می گردد.

از سخنان بعضی، گرایش به قول دیگری به دست می آید و آن این است که معنای اثباتِ صفات برای خدا نفی صفاتِ مقابل آنهاست؛ به عنوان مثال: معنای اثبات حیات، علم، قدرت، نفی موت و جهل است.

از سخن بعضی دیگر استفاده می شود که صفاتِ ذاتی خدا عین ذاتِ اویند، همه آنها به یک معنایند [و یک مفهوم را می رسانند] و الفاظشان با هم متراف است.{۱۱۲}

در ادامه، علامه، به جز قول اول، دیگر اقوال را ردّ می کند و در نادرستی قول دوم، می نویسد:

و أمّا قَول الثّانی، المَنسوبٌ إلی الأشاعره...

فَفیه: أنَّ هذه الصِّفات، إن کانت فِی وجودِها مُستغنیه عَن العِلّه قائمه بنفسها، کان هناک واجبات ثمان، هی: الذَّات و الصِّفات السَّبع؛ و براهین وحدانیّه الواجب تُبطلُهُ و تُحیلُه.

و إن کانت فی وجودها مُفتقره إلی عِلَّه، فَإن کانت عِلَّتها هِی الـذَّاتُ، کانت الـذَّاتُ عِلَّهً مُتقـدِّمهً عَلیها فَیّاضهً لها و هی فاقدهٌ لها، و هُو محالٌ.

ص: ۱۶۷

و إن كانت عِلّتها غَيرَ الـذّات، كانت واجبةً بِالغَيرِ، و يَنتهى وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المُتّصف بها؛ و براهين وحـدانيّه الواجب بالذّات تبطله أيضاً.

و أيضاً كـان لازم ذلـك حـاجه الواجب بالـذّات و اتّصافه بصفات الكمـال إلى غيره؛ و الحـاجه كيفما كانت تنافى وجوب الوجود بالذات؛ {۱۱۳}

در قول منسوب به اشاعره این خدشه هست که این صـفات، اگر در وجودشان بی نیاز از علت و قائم به نفس باشـند، واجبات هشـت گانه پدیـد می آید که همان ذات و صـفات هفت گانه اند و براهین وحدانیت واجب الوجود، این تعدُّد واجبات را باطل می سازد و محال بودن آنها را ثابت می کند.

و اگر در وجودشان نیازمند علّت باشند و ذات واجب علتِ آنها به شمار رود، ذات علّتی می شود مقدّم بر آنها و فیّاض بخش آنها و در عین حال خودش فاقد این صفات است، که این امر محال است[چراکه فاقد شیء،مُعطی آن نمی شود، ذات، چیزی را که خودش نداشته چگونه می تواند به دیگری عنایت کند].

و اگر این صـفات در وجودشان نیازمنـد علّت اند و علّت آنها غیر از ذات واجب باشد، وجوب آنها به وجوبِ دیگری خواهد بود، و ایـن وجـوب غیری منتهی می شـود به واجب دیگری غیر از واجبی که به این صـفات، توصـیف شـده است؛ براهین وحـدانیت ذاتی واجب الوجود، چنین واجبی را باطل می سازد.

و نیز لازمه این سـخن آن است که واجب بالـذات و توصـیف او به صـفات کمال، نیازمند غیر خودش باشد؛ پیداست که حاجت (به هر گونه ای که تصوّر شود) با وجوب ذاتی واجب الوجود ناسازگار است.

و در پاسخ قول سوم می نگارد:

و أمّا القول الثّالث، المَنسوبُ إلى الكرامیه...

ص: ۱۶۸

فَفیه أنَّ لازِمَهُ إمکانها و احتیاجها إلی العِلّه؛ و عِلّتها امّا هی الذّات، و لازمه أن تفیض الذّات لِنَفسها ما هی فاقده له، و قد تَحقَّق استحالته.

و إمّا غَیر الذّات، و لازمه تَحقَّق جهت إمکانیه فِیها و إنسلاب کمالات وجودیّه عَنها، و قد تَحقَّق استحالته؛{۱۱۴}

لازمه این قول این است که این صفات زائد و حادث بوده، و محتاج به علّت باشند؛ و علتِ آنها یا ذاتِ آنهاست که لازمه اش این است که ذات آنچه را که ندارد به خود افاضه کند، که استحاله چنین امری ثابت است.

و یا علّتِ این صفات، غیر ذاتِ آنهاست که لازمه آن تحقّق جهت امکانی در آنها و سلب کمالات وجودی از آنهاست، که استحاله آن ثابت گشت.

و در ردّ قول چهارم و دیگر اقوال، می گوید:

و أمّا القول الرّابع، المَنسوبُ إلی المعتزله و هُو نیابهُ الذّات عَن الصِّفات فَفیه أنَّ لازمَهُ فِقدانُ الذّات للکمال، و هی فیّاضه لکُلِّ کمال، و هُو محال.

و بهذا یَبطُلُ أیضاً ما قیل: إنَّ مَعنی الصِّفات الذّاتیه الثُّبوتیّه سلب مقابلاتها...

و أمّا ما قیل مِن کون هذه الصِّفات عَین الذّات و هی مُترادفهٌ بمَعنی واحد، فَکأنَّه مِن اشتباه المَفهوم بالمِصداق.

فَالَّذِی یُثبِتُه البُرهان أنَّ مِصداقَها واحدٌ، و أمّا المَفاهیم فَمُتغایرهٌ لاتَتَّحِدُ أصلاً.

عَلی أنَّ اللُّغهَ و العرف یکذبان الترادف؛{۱۱۵}

در قول چهارم، که به معتزله منسوب می باشد (نیابتِ ذات از صفات) این اشکال هست که لازمه این قول این است که ذات واجب، فاقد کمال گردد (درحالی که ذات خداوند، فیّاض بخش همه کمالات می باشد) و این امر نشدنی است.

با این سخن، این قول نیز باطل می شود که بعضی گفته اند معنای صفات ذاتی ثبوتی، سلب صفاتِ مقابل آنهاست...{۱۱۶}

ص: ۱۶۹

اما این سخن که این صفات، عین ذات اند و الفاظ مترادفی باشند که معنای واحد دارند، گویا از باب اشتباه مفهوم به مصداق است.

برهان ثابت می کند که مصداق این صفات، یکی است؛ اما مفاهیم آنها با هم متغایرند و هرگز با هم اتّحاد ندارند.

افزون بر این، لغت و عرف، ترادف را تکذیب می کند.

جلسه سی ام

نظر علاّمه طباطبایی(ره)

علاّمه طباطبایی قول اول را انتخاب می کند که بسیاری از محقّقان نیز به آن قائل اند. براساس این قول، صفاتِ ثبوتی عین ذات اند و در عین حال، عین یک دیگر نیز می باشند؛ مفاهیم مختلفی اند که مصداق واحد دارند.

اشکال این است که چگونه امکان دارد که مفاهیم مختلف (علم، قدرت، حیات و...) با هم وحدت حقیقی یابند و مصداقشان واحد باشد؟!

مفهوم واحد از مصادیق متباین انتزاع نمی گردد، و نیز نمی توان مفاهیم متباین را از مصداق واحد انتزاع کرد؛ مفهوم علم، غیر از مفهوم قدرت است و مفهوم قدرت، از مفهوم حیات جداست و هر سه با هم تباین دارند؛ چگونه می توان این مفاهیم متباین را از مصداق واحد بیرون کشید؟!

سخن علاّمه، در این زمینه، چنین است:

و الحَقُّ هو القولُ الأوّلُ؛ و ذلک لِما تَحقَّقَ أنَّ الواجبَ بالذَّات عِلَّهٌ تامّهٌ یَنتَهی إلیه کلُّ مَوجودٍ مُمکنٍ بلا واسطه أو بواسطه أو وسائط، بمَعنی أنَّ الحقیقهَ الواجبیّهَ هی العِلَّه بعَینِها؛ و تَحقَّقَ أیضاً أنَّ کلَّ کمالٍ وجودیٍ فِی المَعلولِ فَعِلَّتُه فِی مقام عِلِّیتِهِ واجدهٌ له بنَحو أعْلی و أشْرف؛ فَللواجب بالذَّات کلُّ کمالٍ وجودیٍ مَفروض عَلی أنَّه وجودُ صِرفٍ لایُخالِطُه عدم.

و تَحقَّقَ أنَّ وجودَه صِرفٌ بَسیطٌ واحدٌ بالوَحدهِ الحَقَّه، فَلیس فِی ذاته تَعدُّد جهه و لاتَغایُر حَیثیَّهٍ؛ فَکُلُّ کَمالٍ وجودی مفروض فیه عَین ذاته، و عَین الکمال الآخر المَفرُوض لَه.

ص: ۱۷۰

فَالصِّفات الذّاتیّه الَّتی لِلواجب بالذَّات کثیرهٌ، مُختلفهٌ مَفهوماً واحدهٌ عَیناً و مِصداقاً، و هو المَطلوبُ.

و قولُ بَعضِهم: «إنَّ عِلَّهَ الإیجادِ هی إرادهُ الواجب بالذَّات دونَ ذاته المتعالیه» {۱۱۷} کلامٌ لا مُحصِّلَ له؛ فَإنَّ الإرادهَ المَذکورهَ عِند هذا القائل إن کانت صِفهً ذاتیهً هِی عَین الذَّات، کان إسنادُ الإیجادِ إلیها عَینُ إسنادِهِ إلی الذَّات المُتعالیه؛ فَإسنادُه إلیها و نَفیُهُ عَین الذَّات، تناقض ظاهر.

و إن کانت صِفهً فِعلیهً مُنتزعهً مِن مقام الفِعل، کان الفعلُ مُتقدماً عَلیها، فَکان إسنادُ إیجادِ الفِعلِ إلیها قولاً بتَقدُّم المَعلول عَلی العِلَّهِ، و هُو محالٌ؛ {۱۱۸}

قول حق (و درست) همان قول اول است؛ چراکه واجب بالذات، علّت تامه همه ممکنات می باشد، هر موجود ممکن، بی واسطه یا با یک یا چند واسطه، به او منتهی می شود (به این معنا که عینِ حقیقت واجب، خودش علّت ممکنات است) و نیز ثابت است که هر کمالِ وجودی را که معلول داراست، علتش در مقام علّت بودن به نحو اعلا و اَشرف، واجد آن کمال می باشد؛ پس واجب بالذات، دارای همه کمالِ وجودی مفروض هست.

افزون بر این، واجب بالذات وجود محض است که عدم را برنمی تابد، و ثابت شد که وجود او، وجود صرفِ بسیط یگانه راستین است، در ذاتِ او جهات متعدد و حیثیت های متغایر راه ندارد؛ پس هر کمال وجودی مفروض در او، عین ذاتِ اوست و عین کمالِ دیگری که برای او مفروض است.

بنابراین، صفات ذاتی واجب بالذات، فراوان اند؛ این صفات از نظر مفهوم، مختلف و از نظر عین و مصداق، واحدند؛ و همین امر مطلوب است.

اینکه بعضی قائل اند: «علت ایجاد، اراده واجب بالذات است نه ذات متعالی اش» سخنی بی نتیجه است؛ چراکه اراده مذکور نزد این قائل اگر صفت ذاتی باشد، صفتِ ذاتی عین ذات است، اِسناد ایجاد به آن، عین اسناد ایجاد به ذاتِ متعال است؛ پس اسناد اِیجاد به اراده واجب و نفی آن از ذات، تناقضی آشکار می باشد.

ص: ۱۷۱

و اگر علت ایجاد، صـفت فعلی مُنتَزَعه از مقام فعل باشـد، فعل مُقـدَّم بر آن است، پس اسـنادِ ایجادِ فعل به آن صـفت، پذیرفتنِ تقدُّم معلول بر علت می باشد، که پیداست امری محال است.

توضیح

مرحوم علاّمه در این سـخن، می گویـد: ذات حق، علت ماسوای خود است و کمالاتی را که ماسوای خـدا دارنـد (علم، قدرت و...) معلول حضـرت حق است، از این رو خود او بایـد به اولویت این کمالات را دارا باشـد؛ چراکه ذاتِ حق مُوجِد این کمالات است، و فاقدِ شیء نمی تواند مُعطی آن باشد.

از طرفی، باری تعالی، واحـد حقیقی است، تعـدُّد جهت و تغایُر حیثیت در او راه نـدارد؛ پس همه این کمالات که در ذات هست، با ذات وحدت دارد و زائد بر ذات چیزی نیست. و چنین است که این کمالات از نظر مفهوم مختلف و در مصداق یکی اند.

اشکال

علت تامه، اراده است (نه ذات) اگر اراده و مشیت نباشد، چیزی پدید نمی آید، پس لزومی ندارد که همه کمالات وجودی در علت باشد؛ به تعبیری معلول، وجودِ نازله ذات نیست، بلکه معلولِ اراده است.

پاسخ علامه

اگر اراده، صفت ذاتی باشد، که همان ذات می شود؛ چراکه صفات ذاتی عین ذات اند.

و اگر اراده از فعلِ ذات برگرفته شده و صـفت فعل است (نه صفت ذات) متأخر از فعل می باشد، پس چیزی که رتبه اش بعد از فعل است نمی تواند علتِ فعل باشد.

نقد و بررسی

ذات واجب که صفاتی ثبوتی (علم، قدرت و...) دارد، یکی از صفات ثبوتی اش «اختیار» است.

در اینجـا اگر اختیـار را در نظر نگیریم و ذات را علت تـامه بـدانیم و قائـل شویم که چون ذات هست، علم و قـدرت و... هست، باید قائل شویم که اراده، صفت نیست و مانند ذات اَزلی می باشد، که این نظریه پیامدهای فاسدی به همراه دارد.

ص: ۱۷۲

امـا با در نظر گرفتن «اختیار» نفس فعل باری تعالی، اراده اش می شود، از این رو اراده، مؤخَّر از فعل نمی باشـد (که تقـدّم معلول بر علّت لازم آید).

بنابراین، خدا اشیا را با مشیت (اراده) می آفریند؛ یعنی اختیار دارد براساس علم و... ایجاد کند؛ چون اختیار، صفت ذات و عین ذات است، ذات باری تعالی سـلطه بر فعل و ترک (هر دو) دارد. در مقام مفهوم، علم، قدرت و... با هم مغایرند و در مقام ذات، عین یک دیگر می باشند، حقیقتِ واحدی است که سلطه بر فعل و ترک دارد.

در اینجا نمی توان گفت که «فعل» اَزَلی است؛ چراکه این امر محال ذاتی می باشد، و نیز نمی توان گفت که فعل از نظر زمان مُتأخَّر است؛ زیرا بحث زمان مطرح نیست، نفس حقیقت امر را بررسی می کنیم.

برخی از فلاسـفه، اختیار را به معنای علم و رضایت می گیرند؛ یعنی همین قدر که فاعل به کارش آگاه و راضی باشد، مختار است، هرچند ناگزیر در فاعلیّت باشد.

این سخن پذیرفتنی نیست. در اختیار، افزون بر آگاهی و رضایت، باید سلطه بر ترک نیز باشد وگرنه، اختیار معنای درستی ندارد.

نیز باید توجه داشت اینکه می گوییم «ذات حق با اراده خلق می کند» مسامحه در تعبیر است؛ چراکه در اراده خدا، توجه و قصد و... مطرح نیست، نفسِ خلق کردن را مشیت و اراده می گوییم.

چگونگی وحـدت صـفات در ذات باری تعالی برای ما قابل درک و فهم نمی باشد، تنها از این نظر که تعدُّد در ذات ناممکن است، حکم به وحـدت می کنیم. اینکه می گوییم اختیـار عین ذات می باشـد و ذات واجب، مختار است، نیز چنین است؛ چراکه خاصـیتِ مختار این است که سلطه بر فعل و ترک داشته باشد.

ص: ۱۷۳

دربـاره خودمان می گوییم: «ما به اختیار مجبوریم» مجبوریم که مختار باشـیم و فعلی را انجام دهیم یا ترک کنیم؛ سـلطه بر طرفین به دستِ خود ماست، و معنای اختیار همین است.

یادآوری

صفات ثبوتی ذاتی (علم، قـدرت، اراده و...) که در مخلوقات هست، آیا تنزّل و ترشُّح ذات و پرتوی از اوست، یا اینکه ذات مقـدس که فاعل مختار است اینها را ایجاد کرده است؟

اگر بگوییم: ذات مقـدس این صـفات را برای مخلوقـات ایجـاد کرده است، در واقع آنهـا مسـبوق به عـدم انـد و به حقیقت ممکن و نیازمند و وابسته اند، و این صفاتِ مخلوقات، کمالی برای خالق به شمار نمی روند؛ چراکه حقیقتِ آنها وابستگی و نیاز است.

و اگر بگوییم: این صـفاتِ مخلوقات، رقیقه ای از ذاتِ خداوندی اند و تنزّل ذاتِ او به حساب می آیند، مبنای اصاله الوجود رخ می نمایـد که براسـاسِ آن معلـول از ذاتِ علت متـولِّد می شـود، و مسأله «وحـدت وجـود» ، «تطـوُّر وجـود» مطرح می گردد، و قـول به تشکیک نمی تواند گرهی از آن بگشاید؛ و این مبنا، مبنای درستی نمی باشد.

البته روشن است که در علل طبیعی این سـخن درست است و سـنخیت میان علت و معلول لازم است؛ چراکه مُعطِی شـیء نمی تواند فاقدِ آن باشد.

اشـکال به وجود آمدن تعطیل در اینجا روی نمی دهد؛ زیرا از راه فطرت، و مسأله عرفان الله بالله (شـناختِ خدا از طریق خود او) می توان به پاسخ درست دست یافت.

سخن استاد مطهری

اسـتاد مطهری در پاسخ این اشـکال که: «تنزیه، ایجاب می کند که خداوند هیچ صفت مشترک با مخلوقات نداشته باشد» {۱۱۹} می گوید:

صحیـح است که بشـر قادر نیست به کنه ذات و صـفاتِ حق پی ببرد... ولی این جهت ایجاب نمی کنـد که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق، در این جهت باشد که هر معنی و صفت که درباره مخلوق صدق می کند، درباره خالق صدق نکند، و بالعکس.

ص: ۱۷۴

تفاوت خالق و مخلوق، در وجوب و امکان، و در قدم و حدوثِ ذاتی، و در تناهی و لایتناهی، و در بالذات و بالغیر بودن است.

پس صحیح است که خداوند مانند مخلوقات، و مخلوقات مانند خالق نیستند و باید نفی مثلیّث و ندّیت کرد، ولی نفی مثلیث مستلزم اثبات ضدّیت نیست.

این گونه تنزیه، که بگوییم هرچه در مخلوق است مغایر و مخالف و مباین است با آنچه در خالق است، اثبات نوعی ضدّیت است میان خالق و مخلوق، و حال آنکه همچنان که خداوند را مثل نیست، ضد هم نیست؛ مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیتِ خالق و مَظهر خالق است.

این گونه تنزیه و نفی تشبیه که سر از تضاد مخلوق و خالق بیرون می آورد از آنجا ناشی می شود که مفهوم و مصداق با یک دیگر خلط شده اند؛ یعنی وجودِ خارجی مخلوق مانند خالق نیست، نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق نباید صدق کند.

از این گذشته، اگر مقتضای تنزیه و نفی تشبیه این باشد که هر معنی که بر مخلوق صدق می کند بر خالق صدق نکند، پس باید در مورد «موجود» بودن و «واحد» بودن خداوند نیز همین مطلب گفته شود.

یعنی اگر می گوییم خداوند موجود است و واحد است، طبق این اصل تنزیهی، باید آن دو لفظ را از معنای خودشان تجرید کنیم و لاأقل بگوییم معنای «خدا موجود است» این است که خداوند معدوم نیست اما نمی توانیم بگوییم خداوند واقعاً موجود است؛ و معنی «خداوند واحد است» این است که خداوند متکثر و متعدِّد نیست، ولی نمی توانیم بگوییم که خداوند واقعاً یگانه است؛ زیرا مستلزم تشبیه است.

ص: ۱۷۵

بـدیهی است که چنین نظری نه تنها مسـتلزم تعطیل حقّ از صـفات، و مسـتلزم تعطیل عقل از معرفت و مسـتلزم ارتفاع نقیضـین است، نوعی انکار خدا و یگانگی اوست.{۱۲۰}

حاصل این سـخن این است که ما صفاتِ خدا را می توانیم به خلق نسبت دهیم با این تفاوت که در خلق، این صفات محدودند و در خدا نامحدود می باشند.

اینجـا این سؤال پیش می آیـد که مقصود «تناهی» و «نامتناهی» مقـدار و انـدازه نیست، که علم و قـدرت و... در خالق نامتناهی و در خلق متناهی باشد؛ تفاوت، ماهوی است؛ یعنی حقیقتِ آنچه در مخلوق هست، غیر از حقیقتی می باشد که در خالق وجود دارد.

علامـه طباطبـایی(ره) و نیز مرحوم مطهری، بناشان بر اصالتِ وجود و وحـدت وجود است؛ اینکه آنچه در معلول است بایـد در علّت باشـد (چراکه معطی کمالات نمی توانـد فاقد آن باشد) از سویی وحدت هم با ادلّه دیگر به اثبات می رسد و این نتیجه به دست می آید که صفات، عین ذات می شوند و با هم وحدت پیدا می کنند.

ما می گوییم: آنچه در مخلوق است، نیاز و وابسـتگی است، لم یَکُن فَکان می باشد؛ اینها برای خالق کمال نیست. وقتی این صـفات مخلوق برای خالق کمال است که این صفات، پرتو و ترشُّح او باشد.

با طرح این سخن، اختلافات مبنایی پیش می آید و اشکالات عمده بر آن وارد است.

جلسه سی و یکم

اشاره

اَلْحَمـدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الـدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

شناخت فطری

معرفتِ فطری، زمـانی بیشتر بروز می کنـد که انسـان در تنگنـایی سـخت قرار گیرد. در گرفتـاری هـایی شدیـد، حالات ویژه ای که هنگـام دعـا به انسان دست می دهـد، آنجا که دیگر اسـتدلال به آثار و مصـنوعات مطرح نیست و تنها تعلُّق قلب به یک حقیقتی می باشـد؛ حقیقتی که انسان او را بر همه چیز آگاه می داند و توانمند بر هر کاری می یابد. در این حالت، اثری از معنای سـلبی در میان نیست، گر چه به توصـیف خاصـی نیز در نمی آیـد؛ همه امیـدها به او متـوجه می شود بی آنکه از صـفت و موصوف و از معرفت به «وجه» پنداری به ذهن آید.

ص: ۱۷۶

در باب ۴۱ توحید صدوق، که احادیثِ معرفتِ خدا به وسیله خدا مطرح می شود و اینکه معرفتِ حقیقی جز از این طریق به دست نمی آید، یکی از بزرگان، در ذیل روایتی این چنین تعلیق می زند:

و جملهُ الکلام فی معرفته تعالی أنَّه لا یُدرَکُ ذاته ولا صفاتُه الذّاتیه لأنَّها عَینُها .

و هذا ما نَطَقَ به کثیرٌ مِن أحادیثِ الکتاب مِن أنَّه تعالی لایُوصَفُ ولایُدرَکُ بعقلٍ ولا بِوَهمٍ، فالمُدرَکُ منه بِحَسَبِ العَقل والتَّصَوُّر هُو العَناوینُ الصادقهُ علیه ذاتاً أو صفهً کَالشَّئِ و الموجودِ و الإله و العالِم و الحَّی و القادِر إلی غیر ذلک مِن أسمائه تعالی (کما تَبَیَّنَ فی مواضعَ مِنَ الکتاب وَ أمَرَ العبادَ بأن یَدعُوه بها).

وَ بِحَسَبِ الفِطرَه هو نُورُه، وظُهُورُه لکلِّ موجود عَلی قَدرِ نورانیَّتِهِ وَ صَفاء فِطرتَه .

وهذا ما نَطَقَ به الآیاتُ والأخبارُ مِن لقائه ورؤیته بالقلب وشهوده (و غیر ذلک من التعبیرات).

ثُمَّ إنَّ مَعرفَتَه کائنهً ما کانت مِن حیثُ السَّبَب بذاته لا بشیءٍ آخَر لأنَّه مَبدءُ الکلُّ فَأینَما کانت، فَیِه کانَت، سواءٌ کانَ لها مَبدَءٌ وُسطی أم لا و سواءٌ کانَ لها شرطٌ أم لا کسائر الأمُور.

فَما صَدَرَ عنهم(ع) مِن أنَّه یُعرَفُ بذاته لا بِخَلقه وَ أنَّه دالٌ عَلَی ذاته بذاته و أمثالهما ناظرٌ إلی هذه الحَیثیّه .

وَ هنا کلام آخَر لایَسَعُنی ذکره.

وَ أمَّا مِن حیثُ الوجود، فَمُتَوقِّفَه عَلَی الخَلق؛ إذ حیثُ لا خَلَق لا معرفهَ للخَلق به.

وهذا ما شاع فی الآیات والأخبارِ و ألسِنَه العُلَماء والمتکلّمین مِنَ الاستدلال بالآثار علی مَبدَءِ الآثار .

فَاحَتفِظ عَلَی هذه الوجوه، کی لایَشتَبِه علیک المرادُ فی الأحادیث المُختَلِفَه الّتی کُلُّ مِنها ناظِر إلی کُلّ مِنها؛{۱۲۱}

ص: ۱۷۷

چکیده سخن در شناختِ خدای متعال این است که: ذاتِ حق [بسی فراتر از حد درکِ آدمی است] و صفات ذاتی خدا درک ناشدنی اند؛ چرا که عینِ ذاتِ او می باشند.

این سخن، همان حقیقتی است که بسیاری از احادیث این کتاب بر آن گویاست که خدای متعال، با عقل و وَهم توصیف و درک نمی باشد.

آنچه را عقل در می یابد و تصوُّر می کند عناوینی است که بر ذات یا صفاتِ باری تعالی صادق اند؛ مانند «شیء»، «موجود»، «إله»، «عالم»، «حَیّ»، «قادر»، و دیگر نام های خدای متعال (چنان که در مواضع مختلف کتاب روشن گشت، خدا از بندگان خواست که او را به آن نام ها فرا خوانند).

به حَسَب فطرت، خدا نور [توصیف ناپذیر] است و ظهور او برای هر موجودی به اندازه نورانیت و پاکی فطرتش می باشد.

این همان چیزی است که آیات و اَخبار باز می گوید؛ اینکه لقا و رؤیتِ خدا با قلب و شهود (و دیگر تعبیرات) رخ می دهد.

باری، شناخت خدا به هر سببی که باشد به وسیله ذاتِ خداست (نه چیز دیگر) زیرا ذاتِ باری تعالی مبدأ همه چیز است؛ هر کجا معرفت به دست آید به وسیله خودِ اوست؛ خواه مبد (وسطی در کار) باشد یا نه، و خواه معرفت شرطی داشته باشد یا چون دیگر امور به شمار رود.

اینکه از ائمه(ع) رسیده که: «خدا با ذات خویش شناخته می شود نه با آفریدگانش، و به ذاتِ خویش بر خود دلالت می کند» (و مانند آن) ناظر به این حیثیت است .

در اینجا کلام دیگری است که مجال پرداختن به آن نیست.

و اما از حیث وجود خدا، معرفتِ او متوقِّف بر خلق اوست؛ چرا که اگر آفریدگانی نبودند، شناختی برای خلق، به او وجود نداشت.

ص: ۱۷۸

این، همان سخنی است که در آیات و اَخبار و گفتار عالمان و متکلّمان شایع می باشد که از آثار به مَبدَأ آثار پی می بریم (شناخت مؤثِّر با اثر).

این وجوه را به خاطر سپار تا مقصود [ائمه(ع)] در ا حادیث مختلف بر تو مشتبه نگردد؛ چراکه هر یک از آنها ناظر به یکی از این رویکردهاست.

این سخن، تعلیقه ای استوار و درست به نظر می رسد. تلاش و زحمات همه عالمان شایان تقدیر و سپاس است، لیکن شاید همه مطلب در این سخن نگنجد. انسان نباید هیچ گاه مقهور شخصیت افراد شود. باید منتظر باشیم که از طریق تعقّل در تعالیم وحیانی به کجا می رسیم .

جلسه سی و دوم

شناخت خدا از طریق خدا

اشاره

از راه های اصلی برای شناختِ خدا و اسما و صفاتِ او، این است که خدا را از طریق خودِ خدا بشناسیم و به احادیث مطرح شده در این زمینه رجوع کنیم.

شیخ کلینی در اصول کافی بابی را با این عنوان می آورد: «باب أنَّه لا یُعرَف إلاّ به» {۱۲۲} (بابی در این باره که خدا جز به وسیله خود او شناخته نمی شود) و نیز شیخ صدوق در کتاب التوحید در باب ۴۱ این گونه عنوان می زند «باب أنّه عزّوجلّ لا یُعرف إلاّ به» {۱۲۳} (بابی در این باره که خدای بزرگ را جز از راه خودِ او نتوان شناخت). این عنوان، در کلام دیگر بزرگان که به مباحث توحیدی و اعتقادی پرداخته اند نیز مشاهده می شود، علامه مجلسی در بحارالأنوار بابی را آورده که همین مضمون را دارد. {۱۲۴}

روایت اول

منصور بن حازم می گوید، به امام صادق(ع) گفتم: من با گروهی مناظره کردم و گفتم: خدای بزرگ برتر و با شکوه تر و گرامی تر از آن است که به خلقِ خویش شناخته گردد، بلکه بندگان به وسیله خدا شناخته می شوند. امام(ع) فرمود: «رَحِمَکَ الله» ؛ خدا تو را رحمت کند. {۱۲۵}

ص: ۱۷۹

این حدیث، به گونه ای بیان گر «برهانِ لمّی» (از علت به معلول پی بردن) می باشد که در جای خودش سخن درستی است؛ چرا که خدا معلول نیست تا از راه شناختِ علت، شناسایی شود.

لیکن بایـد تـوجه داشت که در این زمینه برداشت نـادرست به ذهن نیایـد؛ خداونـد به انسـان عقـل داده است که بـا آن همه چیز را بشناسد. در اینجا، شناخت اشیا به وسیله عقل است (که خدا عنایت کرده) نه به وسیله خودِ خدا.

روایت دوم

از علی بن عُقبَه، نقل شده که گفت: از امیرالمؤمنین(ع) سؤال شد: خدایت را چگونه شـناختی؟ امام(ع) پاسخ داد: آن گونه که خدا خویش را به من شناساند!

سؤال شد: چگونه خدا خودش را شناساند؟! امام(ع) فرمود:

لا یُشْـبِهُهُ صُورَهٌ، وَ لایُحَسُّ بِالْحَوَاسِّ، وَ لایُقَاسُ بِالنَّاسِ؛ قَرِیبٌ فِی بُعْـدِهِ، بَعِیـدٌ فِی قُرْبِهِ؛ فَوْقَ کُلِّ شَـیْءٍ وَ لایُقَالُ شَـیْءٌ فَوْقَهُ، أمَامَ کُلِّ شَیْءٍ وَ لایُقَالُ لَهُ أمَامٌ، دَاخِلٌ فِی الأشْیَاءِ لا کَشَیْءٍ دَاخِلٍ فِی شَیْءٍ، وَ خَارِجٌ مِنَ الأشْیَاءِ لا کَشَیْ ءٍ خَارِجٍ مِنْ شَیْ ءٍ .

سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَکَذَا وَ لا هَکَذَا غَیْرُهُ وَ لِکُلِّ شَیْءٍ مُبْتَدَأ؛ {۱۲۶}

هیـچ صورتی شبیه او نیست، به حواس درک و لمس نمی گردد، به مردم سـنجیده نمی شود؛ در عین دوری اش نزدیـک است و در عین نزدیکی اش دور؛ فراتر از همه چیز است و نمی توان گفت چیزی بالاـتر از او هست جلوتر از هر چیزی است و نمی توان گفت که او جلوتری دارد (چیزی از او جلوتر است) در اشـیاهست نه چنان که چیزی در چیزی داخل است، بیرون از اشـیاست نه آن گونه که چیزی خارج از چیزی است.

منزه است خدایی که چنین می باشد و جز او چنین نیست؛ و برای هرچیزی آغازیست، [جز او].{۱۲۷}

ص: ۱۸۰

در این حدیث، شناختِ خدا به وسیله خدا مطرح است، لیکن امام (ع) در تبیین این معنا، آنچه را نقص و عجز پدید می آورد و به ترکیب می انجامد و همچنین ناشایست ها را از ذاتِ حق نفی می کند، و بیان می دارد که صفاتِ خلق در خالق راه ندارد، و هشدار می دهد که مبادا درباره ذات باری تعالی صفات مخلوقات به ذهن آید.

روایت سوم

در حدیثی طولانی که از سلمان فارسی نقل شده، از ورود جاثلیق به همراه صد تن از نصاری به مدینه سخن به میان آمده است و اینکه وی چیزهایی را از ابوبکر پرسید و او در جواب در ماند، سپس سوی امیرالمؤمنین(ع) راهنمایی شد و مسائلی را از آن حضرت سؤال کرد، از جمله گفت: برایم بازگوی که خدا را به محمد شناختی یا محمد را به وسیله خدا؟

امیرالمؤمنین(ع) فرمود:

مَا عَرَفْتُ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِمُحَمَّدٍ ص وَ لَكِنْ عَرَفْتُ مُحَمَّداً بِاللهِ عَزَّ وَ جَلَّ حِينَ خَلَقَهُ وَ أحْدَثَ فِيهِ الْحُدُودَ مِنْ طُولٍ وَ عَرْضٍ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ مُدَبَّرٌ مَصْنُوعٌ بِاسْتِدلالٍ وَ إِلْهَامٍ مِنْهُ وَ إِرَادَه؛ كَمَا أَلْهَمَ الْمَلائِكَه طَاعَتَهُ وَ عَرَّفَهُمْ نَفْسَهُ بِلا شِبْهٍ وَ لا كَيْفٍ؛ {۱۲۸}

محمد را به خدا شناختم، نه خدا را به محمد؛ هنگامی که [دیدم] خدا او را آفرید و طول و عرض دروی پدید آورد به رهنمون و الهام و اراده خدا دریافتم که او ساخته و پرداخته شده و مخلوق است؛ چنان که خدا طاعتش را به فرشتگان الهام کرد، و بی تشبیه و چگونگی، خودش را به آنان شناساند.

در این حدیث، وجود پیامبر(ص) از باب اینکه مخلوق می باشد مد نظر است؛ یعنی خدا به انسان عقل و درک داده است و به وسیله آن می تواند به مخلوق بودن چیزها پی ببرد، و از این طریق خدا را نیز بشناسد.

ص: ۱۸۱

بنابراین، دسته ای از احادیث «عرفان الله بالله» دارای رویکرد تعقل و درنگ در مخلوقات است.

روایت چهارم

عبدالأَعلی از امام صادق(ع) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

... مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ یَعْرِفُ اللهَ بِحِجَابٍ أَوْ بِصُورَةٍ أَوْ بِمِثَالٍ، فَهُوَ مُشْرِكٌ؛ لِأَنَّ حِجَابَهُ وَ مِثَالَهُ وَ صُورَتَهُ غَیْرُهُ، وَ إِنَّمَا هُوَ وَاحِدٌ مُوَحَّدٌ.

فَکَیْفَ یُوَحِّدُهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ عَرَفَهُ بِغَیْرِهِ؟!

وَ إِنَّمَا عَرَفَ اللهَ مَنْ عَرَفَهُ بِاللهِ؛ فَمَنْ لَمْ یَعْرِفْهُ بِهِ فَلَیْسَ یَعْرِفُهُ إِنَّمَا یَعْرِفُ غَیْرَهُ؛ {۱۲۹}

هر که گمان کند خدا را به حجاب [و واسطه میان خلق و خالق مانند نور و ظلمت...] یا به صورتِ [عقلی با هیئت خیالی و وهمی] یا مثال [جسمانی] می شناسد، مشرک است؛ چرا که حجاب و مثال و صورت، غیر خداست؛ درباره خدا تنها می توان گفت که او یکتای مطلق است (واحدی است که به وحدت توصیف شد است) چگونه قائل به توحید [یکتا پرستی] است کسی که می پندارد خدا را به غیرِ او شناخته است ؟!

همانا کسی خدا را [به درستی] می شناسد که او را به خودش [و آن گون که خود خدا خویشتن را معرفی کرده] بشناسد؛ پس هرکه خدا را به خود او در نیابد، او را نمی شناسد، چیزی را می شناسد که خدا نیست.

از دلایل شرک در این فرض این است که اگر انسان برای خدا حجاب یا صورت یا مانندی را در نظر آورد و صفتی را زایدبر ذات با او تصور کند، می بایست ازلی بودن آنها را بپذیرد و این، شرک می باشد؛ چرا که تنها خدا ازلی است.

چنین است که امام حسین(ع) می فرماید :

إِلَهِی تَرَدُّدِی فِی الْآثَارِ یُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ؛ {۱۳۰}

خدایا، در میان آثار در جستجوی تو برآمدن، موجب دوری از تو می شود.

ص: ۱۸۲

یادآوری

روشن است که در مقام استدلال و اثباتِ خدا، به آثار و آیات و مخلوقات، تمسک می شود. قرآن خود گویاست به اینکه «در آفرینش آسمان ها و زمین و گردش شب و روز، برای خردمندان نشانه هایی است» {۱۳۱} و این شعر معروف می باشد که: «من کلّ شیٔ لَه آیهٌ» {۱۳۲} (هر چیزی آیتی برای اقرار به وجود خداست) و گفته اند که: «بصُنعِ الله يُستَدَلُّ عليه»؛ {۱۳۳} به آفریده های خدا برای اثباتِ وجود خدا استدلال می شود. بنابراین، ماسوای خدا، همه آیتِ اویند و او را اثبات می کنند، لیکن اثبات خدا، از معرفتِ خدا جداست.

شرح قاضی سعید

قاضی سعید قمی، در شرح این قسمت از حدیث، می نگارد :

وَ بَقِيَ مِن طُرُقِ مَعرفهِ الشَئ ثلاثهُ أنحاءَ أُخَر نَفاها الإمامُ(ع) ايضاً لِيُثبِتَ أَنَّه لا يُعرَفُ إلّا به جلّ بُرهانُه.

فالأوّل من هذه الثلاثه، معرفهُ الشئ بالحِجاب، و المرادُ به ما يَحجُبُ الشئَ عن غيره و يَمنَع اتّصالَ شئ إليه، و هو ههنا عباره عَن صفاتِ الخَصيصَه به و الأُمور الَّتى يَمتازُ بها عن غيره.

والثانى مِن هذه الثلاثه، مَعرفهُ الشئ بالصُّوره و هى الكيفيّاتُ العارضه للشئ بسبب العُروض أَيَّه مَقولهٍ كانت إيّاه.

والثالث منها مَعرِفَهُ الشئ بالمثال، و هو عبارهٌ عمّا يُماثل الشئَ فى كليه معنا مِنَ المعانى سواءٌ كانت أموراً الدّاخله فى الذّات أو الخارجه عنها؛ {۱۳۴}

از راه های شناختِ شئ [ذات باری تعالی] سه شیوه دیگر باقی ماند که امام(ع) آنها را نفی می کند تا ثابت سازد که خدای بزرگ جز به خودش شناخته نمی شود.

اول: شناخت خدا به وسیله حجاب

مقصود از حجاب چیزی است که شئ را از غیر خودش باز می دارد و مانع اتصال شئ به غیر می شود، که در اینجا همان صفاتِ ویژه باری تعالی است و اموری که به وسیله ای آن از ما سوای خود ممتاز می گردد.

ص: ۱۸۳

دوم: شناختِ خدا به وسیله صورت

مقصود از صورت، کیفیاتی است که به یکی از اسباب عروض، بر شئ عارض می شود .

سوم: شناختِ خدا به وسیله مثال

مثال، عبارت از چیزی است که شئ را با یک معنای کلی مرتبط می سازد؛ خواه آن معنا از امور درونی باشدیا بیرونی.

بنابراین، مقصود از «حجاب» صفات زاید بر ذات است، و مراد از «صورت» صُوَرِ عارض بر ذات می باشد، منظور از «مثال» شبیه و مانند است که از جهتی تمایز دارد.

نتیجه همه اینها این است که با خدا چیز ازلی فرض گردد، درحالی که تنها خدا اَزَلی است.

بدین ترتیب می توان گفت که در احادیث «اعرفوا الله بالله» گاه مقصود این است که خدا را به صفاتِ سزامند ذات اقدسش بشناسیم، آنچه را لایق مقامِ کبریایی اش هست بر زبان آوریم و دریابیم که خداوند محسوس، ملموس، متصوِّر و معقول نمی باشد و غیب مطلق است که حواس ظاهر و باطن ما در ساحت الهی راه ندارد.

چنین است که در بعضی از روایات می خوانیم که «خدا در عین نزدیکی دور است و در عین دوری نزدیک» و یا «درون چیزهاست نه مانند چیزی در چیزی، و بیرون از اشیا است نه چونان خروج چیزی از چیزی » و...

گاه مقصود از «عرفان الله بالله» شناختِ خداست آن گونه که خودش راهنمایی کرده است؛ اینکه معرفت خدای متعال را از طریق آیات و مخلوقات، می توان به دست آورد؛ چراکه همه موجودات آفریده های اویند.

همچنین مقصود از «شناخت خد به خدا» گاه همان شناخت فطری است که در هنگام بأساء و ضراء (تنگناهای شدید) رخ می دهد و یا در هنگام دعا حالتِ خاصی به انسان دست می دهد.

ص: ۱۸۴

جلسه سی و سوم

اشاره

اَلْحَمـدُ لله ربِّ الْعالَمینَ، و خَیرُ الصَّلاه و السَّلام عَلی خَیر خَلْقه، حَبیب إله العالَم، أبی القاسم محمَّد و عَلی آله آل الله؛ و اللَّعْن الـدَّائم عَلی أعدآئهم أعدآء الله، مِن الآن إلی یَوم لقاء الله.

فرا شناخت

یکی از معانی «شـناخت خدا به وسـیله خود او» این است که شـناختِ ذات خدای متعال برای بنده، ناممکن است و آدمی هرگز نمی تواند ذاتِ خدا را دریابد و بشناسد؛ ذات باری تعالی بسی فراتر از حد درک و فهم آدمی است.

با وجود این، خدای متعال، خود می تواند خویشتن را به بندگان بشناساند. بعضی از روایات «عالَم ذَرّ» ناظر به این معناست.

مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی در کتاب ابواب الهُدی در این باره می گوید:

فَـاعلَم أنَّ معرفَتَه تعالی وَ معرفَه کمالاتِه و أفعالِه، مُمتنعهٌ فی العلوم الإلهیّه بِنُور العلم و العقل، فکیفَ بالتعقُّلات و المنسوجاتِ الخیالیّ و التوهُّمی بِوَجهٍ من الوجوه!

بـل تَنحَصِـرُ معرفهُ ذاته و کمالاـته و أَفعاله بـذاته تعالی و بتعریفه جَلّ شأنه تطوُّلاً فی العوالم السابقه؛ و فی هـذه النشأهِ الـدُّنیاوّیه أیضـاً تصدیقاً لِأنبیائه.

و کذلک رؤیتُه و لقائُه و وصالُه و تعریفُ رأفته و رحمته و عظمته و قهره أفعاله فی درجات غیر متناهیه کُلُّها بمشیّته سُبحانه.

و بهذه البِشارهِ العُظمی بَعَثَ حَبیبَه الخاتم و هو أعظمُ ما بَشَّرَ به قال تعالی شأنه:

} وَاعْلَمُوا أَنَّکُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِینَ { ؛{۱۳۵}

فَبَشَّرَ بمعرفته تعـالی به رؤیتِه بحقیقه الإیمـان و لقائه و وصاله و معرفهِ أفعاله وَ رؤیته الحقایق و کُنه الممکنات به تعالی، من غیرِ نهایه فی درجاتها.

فیکونُ رَبُّ العِزِّه هو الشاهد الأکبر لجمیع ما بَعَثَ به محمداً کما قال تعالی شأنه :

ص: ۱۸۵

} قُلْ أَیُّ شَیْءٍ أَکْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِیدٌ بَیْنِی وَبَیْنَکُمْ { ؛{۱۳۶}

و أما فی العلوم البشریّه

أما الفلاسفه فقد اتّفَقَت کلمتُهم عَلَی أَنَّ معرفهَ غیره به تعالی بحقیقه المعرفه و کنهِ المعرفه، و کذا رؤیهُ غیره إیّاه تعالی و وصاله و لقائه، و کذا معرفهُ کمالاته و أطوار أفعاله و کُنهُ مخلوقاته به تعالی بِشَدّهٍ غیرِ متناهیه فی درجاتٍ غیر متناهیه، بَدیهیُّ الإمتناع.

و ذلک لتصریحهم بأنَّ مقامَ الأَحَدیّه لا إسمَ له و لا رسمَ، و هو غیبٌ مطلق، هذا علی مذهب الفلاسفه .

و أمّا عند العرفاء فأمتناعُها أبدَه، لِعَدَم الغیر هناک فی باتِّ الواقع.

فمعرفتُه تعالی یکون بالوجه عند الفلاسفه، و بالفَناء عند العُرفاء؛ و إنّ مصداقَ مفهوم الوجود، هو ربُّ العزّه... عند الجمیع؛ إمّا عَلَی نحو التشکیک، فیکونُ تعالی شأنه، مرتبهَ شدَّهِ ذلک لَدَی الحکماء؛ و إمّا عَلَی التَّطُّور، فکلّ الوجوداتِ أطوارُ حقیقهٍ واحدهٍ بلا تشکیک فی المصداق لَدی العُرفاء.

فالحکماءُ یَزعَمُون أنَّه لمکانِ أمتناع العلمِ الحصولیّ و الحضوریّ به تعالی، یکونُ معرفتُهُ بمفهومه البدیهیِ التصوُر، و هو معرفتُهُ بوجه.

و العرفاءُ یَزعَمُون الفناء فیه بالتَّجرید؛ و هذا الزَّعم منهم مَبنی علی تجرُّد النَّفس، وَ أَنّها الحَیّ العاقل بذاتها.

و عند التجرید حیثُ أَنَّهم یَرَونَ الوجودَ بلا حَدّ و یَغفُلون عن إنِّیّتهم و لایَشعُرونَ بها فَیَزعَمونَ فنائَهم فی الوجود الّذی هو الله بزعهم؛ فلا غیر هناک أصلاً، و هو التَّوحید الخالص عندهم.

و فی العلوم الإلهیّه، لا مفهومَ لحقیقهِ الوجود؛ لأَنَّ الفهمَ یکون بحقیقهِ الوجود، فالمفعولیه خلاف ذاته و هو مملوک لله عزوجلّ لأنَّ أمره بید مالکه فی إعطائه و منعه و مراتبه الشدیده و الضعیفه، فلو لم یکن له مالک کذلک لکانَ أقتضاءُ ذاته واحداً بالنسبه إلی الجمیع، بعد اعتباریّه الماهیّات؛ فَسُبحانَ مَن بیده زمامُ الوجود، یُعطی وَ یَمنَعُ علی حَسَبِ مَشیَّته.

ص: ۱۸۶

وَ الغَفلهُ فی مقامِ التَّجرید عن الإنّیه المُظلمه ذاتاً غیر مستلزمٍ للفناء فی حقیقهِ نور الوجود؛ فأنَّ الظلمانیّ لایَنقَلِبُ إلی النوریّ.

و أمّا النفاءُ فی الله جلّ جلاله فهو کذبٌ و توهُّم محضٍ، نَشَأ مِنَ الإحتجاب عنه تعالی؛ لإدبارهم عن علومِ القرآن و متابعتهم لِمَقالهِ فلاسفه یونان.{۱۳۷}

بدان که براساس علوم الهی، معرفت خدای متعال و شناختِ کمالات و اَفعال او، به نور علم و عقل، امکان ناپذیر است؛ چه رسد به اینکه انسان بخواهد با خرد اندیشی و بافته های خیالی و وهمی به وجهی از وجوه خدا و کمالات و اَفعالش را بشناسد! بلکه معرفتِ ذات و کمالات و اَفعالِ خدا منحصر است به ذاتِ باری تعالی، و به تعریف خودِ او که در عوالم گذشته از باب منت بر بندگان ارائه کرد، و در این عالَم دنیا نیز از باب تصدیق پیامبرانش، خود را شناساند. و چنین است رؤیت و لقا و وصالِ خدا، و تعریف رأفت و رحمت و عظمت و قهرا و اَفعالش در درجات نامتناهی همه به مشیّتِ خدای سبحان می باشد.

و خدای متعال به این بشارت با عظمت که برزگ ترین بشارتی است که خدا داده است حبیب خود پیامبر خاتم را مبعوث کرد، و فرمود:

} وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ { ؛{۱۳۸}

بدانید که شما او را ملاقات می کنید! [ای پیامبر ما] مؤمنان را [به این دیدار] مژده ده.

خدای متعال در این آیه، مؤمنان را به معرفتِ خدا به وسیله خود او، بشارت داده است و اینکه آنان به حقیقتِ ایمان، خدا را خواهند دید.

و دیدار و وصال خدا، و شناختِ اَفعالِ او و دریافت حقایق و کنه ممکنات [موجودات] در درجات بی نهایت، به وسیله خود ذاتِ باری تعالی [امکان پذیر] است؛ از این رو پروردگار متعال بزرگ ترین شاهد برای همه چیزهایی است که محمد (ص) را بر آنها بر انگیخت؛ چنان که خود فرماید:

ص: ۱۸۷

} قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ { ؛{۱۳۹}

بگو: چه چیزی بزرگ ترین گواهی است؟ (خودت پاسخ ده و) بگو: خدا میان من و شما شاهد است.

اما معرفت خدا در علوم بشری

$$فلاسفه بر این سخن متفق انـد که شـناختِ حقیقت و کنه ما سوای خـدا، به وسـیله خدا، امکان ناپذیر می باشد ،و رؤیتِ خدای متعال و وصال و لقای او، و نیز معرفت کمالات و اَفعال گوناگون او و کنه مخلوقاتِ خـدا با شدت و درجات نامتناهی امری ناشدنی است.

زیرا تصریح دارند به اینکه مقامِ احدیّت، اسم و رسمی ندارد، و ذاتِ باری تعالی غیب مطلق است...

این امتناع شناخت، نزد عرفا بدیهی تر است؛ چرا که به نظر آنان در آنجا (مقام احدّیت) در واقع، غیری وجود ندارد.

از ایـن روست که فلاسـفه خـدا را به وجه می شناسـند و عرفـا به فنـا؛ مصـداقِ مفهـوم «وجـود» نزد هر دو، ربّ العّزه است یـا به نحو تشـکیک نزد حکما که خدای متعال مرتبه شدید وجود می باشد، و یا به نحو تَطَوُّر نزد عرفا که وجودات، بی تشـکیک در مصداق، طورهای [گوناگون] یک حقیقت اند.

حکما، بـدان جهت که علمِ حصولی و حضوری به ذات باری تعالی را ممتنع می داننـد، می پندارنـد که خـدا را می توان با مفهومی که تصوّر آن بدیهی است، شناخت و آن معرفت به وجه است.

عرفا گمان می کنند که فنا در خدا با تجرید امکان پذیر است. این پندار آنان مبتنی بر تجرُّد نفس است، و اینکه حیات و عقل ،ذاتی نفس می باشد.

هنگام تجریـد (رهایی نفس از عالم ماده) از آنجا که عرفا معتقدنـد «وجود» نامحدود است (و از اِنّیت خویش غفلت می ورزند بدان توجه ندارنـد)می پندارند که فنای آنها در «وجود»ی است که آن را خدا می پندارند؛ و درآنجا هرگز غیری نمی توان یافت، (و این فنا)، همان توحید خالص است!

ص: ۱۸۸

در علوم الهی، برای حقیقتِ «وجود» مفهومی نیست؛ چرا که فهمِ وجود، به حقیقتِ وجود می باشد (نه مفهومی آن) ... غفلت در مقامِ تجرید از خود که ظلمت، ذاتی اوست مستلزم فنا در حقیقتِ نورِ وجود نمی باشد؛ چراکه امر ظلمانی [با تجرّد] به نورانی منقلب نمی گردد.

و اما فنا در خدا، دروغ و توهّمِ محض است و از حجابی بر می خیزد که خدا را از انسان پوشیده می دارد؛ چراکه آنان به علوم قرآن پشت کردند و گرفتار پیروی فلاسفه یونان شدند.

چکیده

دربـاره این سخن امام علی(ع) که فرمود: «وَكَمَالُ الإِخْلاصِ نَفيُ الصِّفاتِ عَنهُ» (کمالِ اخلاص در نفی صفات از خداست) مطالب زیر شایان توجّه است:

· بر اساس مدارك وحیانی (قرآن و حدیث) بارها خدای متعال به صفاتی توصیف شده است؛ اینکه ذات باری تعالی «علیم» ، «قدیر» ، «حیّ» ، «قیّوم» و... می باشد امری روشن است.

· با توجّه به ثبوتِ این صفات، بعضی گفته اند: مقصود از نفیِ صفات، نفی صفاتِ مخلوقات از آفریدگار است.

· برخی دیگر معنای نفیِ صفات را،صفات زاید بر ذات دانسته اند.

· دسته ای بر این باورند که در ذاتِ باری تعالی «موصوف» و «صفت» جداگانه مطرح نمی باشد (این گونه نیست که ذاتی باشد و صفتی؛ ذاتی باشد و علم و...) بلکه صفات عین ذات اند، مفاهیم آنها مختلف و مصداق یکی است.

· گروه دیگر صفات را به معنای سلبی باز می گردانند و می گویند معنای علم، عدم جهل است و معنای قدرت، عدم عجز می باشد و... .

· کسانی شناخت به «وجه» (نه شناخت به «کُنه») را مطرح ساخته اند و معتقدند که آنچه را ما می فهمیم دو ویژگی دارد:

ص: ۱۸۹

الف) از علم، قـدرت و... آنچه را بـالغیر است می فهمیم و در می یابیم که اصالت نـدارد؛ علم، قـدرت و... بالـذات را ما درک نمی کنیم.

ب) می فهمیم که این صفات بالغیر، محدودند.

از این رو، درباره صـفات واجب متعال، الغای این دو قیـد را به کار می بریم، می گوییم: خـدا عالم است نه آن گونه که انسان عالِم است و...

بنابراین، در شناخت به «وجه» ، فراتر از معنای سلبی مدّنظر است.

· شناخت فطری، نیز یکی از راه های مهم و اساسی است که قرآن و حدیث، به آن توجّه دارد.

· درباره چگونگی شناختِ خدای متعال، مسئله «شناخت خدا به وسیله خود خدا» نیز مطرح است، که خود دارای سه رویکرد است:

الف) چیزی را که نقص و کاستی است و از صفاتِ مخلوق می باشد، به خالق نسبت داده نشود.

ب) خدا به آدمی ابزاری به نام عقل و فهم داده است که با الهام از جانب خدا، موجودات را به خود خدا می شناسیم.

ج) حـالت نورانی ویژه ای که فراتر از همه اینهـاست و از آن گـاه «به قُرب نوافلی» یاد می شود، و تنها راهِ دست یابی به آن تقاضا و تمنّا و التماس و تضرّع به درگاه الهی است.

بخشـی از این مرحله به همان شناخت فطری بازمی گردد که در گرفتاری های شدید و هنگام قطع امید از هرچیز و همه جا، و نیز در حالت های ویژه ای که در دعاها و ذکر و مناجات با خدا رخ می دهد، برای انسان پیش می آید.

که دیگر در اینجا مسئله استـدلال به آیات، اقرار به خـدا و... مطرح نمی باشد، بلکه لطفی است که نصـیب بنده می شود و عنایت و لطف توصیف ناپذیر الهی او را در برمی گیرد.

ص: ۱۹۰

@@@

پی نوشت

{۱} اصول کافی ۱: ۱۱.

{۲} نهج البلاغه، محمد دشتی، نامه ۳۱.

{۳} توحید صدوق: ۴۵، حدیث۴.

{۴} نهج البلاغه، محمد دشتی، خطبه ۶۵ .

{۵} همان، خطبه۱۹۳.

{۶} همان، خطبه ۸۳ .

{۷} همان.

{۸} همان، خطبه ۱.

{۹} همان، خطبه ۸۳ .

{۱۰} همان، خطبه ۴۹.

{۱۱} . نیز نگاه کنید به، بحارالأنوار۳: ۲۷۰ – ۲۷۱ ، حدیث ۸ (در این مأخذ آمده است: و لکل شیء مبدأ) .

{۱۲} . اصول کافی ۱: ۸۵ ، حدیث ۱.

{۱۳} . این تقریر در نهایه الحکمه: ۲۶۸ از حاشیه سبزواری بر اسفار نقل شده، و تقریر دیگری برای این برهان در منظومه سبزواری ( ) و در خود اسفار۶ : ۱۶ آمده است.

{۱۴} . الإشارات و التنبیهات۳: ۱۸.

{۱۵} . نگاه کنید به، الأسفار الأربعه۶: ۱۶.

{۱۶} . سوره فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

{۱۷} . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۸.

{۱۸} . الهیات در نهج البلاغه، ویرایش دوم، صفحه ۱۰۵ – ۱۰۶.

{۱۹} اگر گفته شود در ادبیات عرب گاهی «علی» به معنای «لام» به کار می رود مانند: } (وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلى ما هَداكُم) { ، که بعضی گفته اند: «علی» در اینجا به معنای «لام تعلیل» می باشد، یعنی «لهدایته إیاکم» ، خواهیم گفت: در آیه مورد بحث اگر «علی» به معنای «لام» باشد، قطعاً «لام تعلیل» نیست، بلکه «لام تقویت» است مانند: رَبَّكَ فَعَّالٌ لِما یُرِید { ، و «علی» به این معنا به کار نرفته است. آری، اگر «شهید» به معنای «مشهود» و «علی» به معنای «فی» و ظرفیت باشد، قابل تطبیق با برهان صدیقین خواهد بود، لکن بر خلاف ظاهر آیه، نیازمند به قرینه و دلیل است و اگر آیات دیگری که این جمله در آنها به کار رفته ملاحظه شود، معلوم می گردد که «شهید» به معنای «شاهد و ناظر» و «علی» هم به معنای «استعلا و برتری» است. مثلًا در سوره مائده، آیه ۱۱۷ می فرماید: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِید و در سوره مجادله، آیه ۶ می فرماید: أَحْصاهُ اللَّهُ وَ نَسُوهُ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِید

ص: ۱۹۱

{۲۰} . ویرایش دوم، کتاب الهیات در نهج البلاغه.

{۲۱} . سوره بقره (۲) آیه ۳۹.

{۲۲} . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

{۲۳} . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

{۲۴} . سوره قصص (۲۸) آیه ۸ .

{۲۵} . درر الفوائد۱: ۲۶۱.

{۲۶} . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

{۲۷} . خطبه ۱۸۶.

{۲۸} . خطبه ۱۵۲.

{۲۹} . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

{۳۰} . سوره اخلاص (۱۱۲).

{۳۱} . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.

{۳۲} . توحید صدوق: ۲۹۶، حدیث ۶ .

{۳۳} . توحید صدوق: ۲۹۵، حدیث ۵ ؛ بحارالأنوار۳: ۵۰، حدیث ۲۴.

{۳۴} . اصول کافی۱: ۱۳۹

{۳۵} . نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، خطبه ۲۲۸ ؛ نهج البلاغه، شهیدی، خطبه ۱۸۶ ؛ شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، خطبه ۲۳۲.

{۳۶} . در نسخه دیگر «القدمیه» آمده است.

{۳۷} . نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، خطبه ۲۲۸.

{۳۸} . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

{۳۹} . سوره بقره (۲) آیه ۶۴ .

{۴۰} . شرح نهج البلاغه، شهیدی، خطبه ۱۸۵، ص ۶۶ .

{۴۱} . همان.

{۴۲} . همان.

{۴۳} . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۶۱ .

{۴۴} . نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰.

{۴۵} . اصول کافی ۱: ۶ .

{۴۶} . سوره انبیا (۲۱) آیه ۲۲.

{۴۷} . نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

{۴۸} . سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۳.

{۴۹} . «فإنه لایشرک معه إلّا عینه، و هذا غایه الجهل» (شرح فصوص الحکم، قیصری، با تعلیقه آشتیانی، ص۱۰۹۱ ؛ و در شرح دو جلدی قیصری، ج۲، ص۳۷۸).

ص: ۱۹۲

{۵۰} . ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۳۹.

{۵۱} . نهج البلاغه، خطبه ۱.

{۵۲} . گرچه می توان این دو جمله را سؤالی هم مطرح نمود.

{۵۳} . نهج البلاغه، خطبه اول؛ احتجاج طبرسی۱: ۱۹۹؛ بحارالأنوار۴: ۲۴۷، حدیث۵ (و جلد ۷۴ ، ص ۳۰۲).

{۵۴} . شرح الأربعین: ۹۴ ، ضمن شرح حدیث الثانی.

{۵۵} . توحید صدوق: ۴۰ ، ضمن حدیث ۲ ؛ بحارالأنوار۵۴ : ۴۴ و ۲۸۵ ؛ نیز بنگرید به، امالی مفید: ۲۵۷.

{۵۶} . شرح الأربعین: ۹۴.

{۵۷} . همان.

{۵۸} . مقصود این است که عامل ترجیح (یا دلیل ترجیح) چیست که یک حقیقت در مصداقی سر از وجوب وجود درآورد و در دیگری سر از ممکن؟

{۵۹} . توحید صدوق: ۵۸ ، حدیث ۱۶ ؛ بحارالأنوار۴ : ۱۶۰ ، حدیث ۵ .

در اصول کافی (جلد ۱ ، ص ۱۱۳) عبدالأعلی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: إسم الله غیره، و کل شیء وقع علیه إسم شیء، فهو مخلوق ما خلا الله؛ اسم «الله» غیر از [ذات] اوست، هرآنچه نام چیزی بر آن نهاده شود، مخلوق است، به غیر از خدا، گرچه بر او نامی نهاده شود. (این روایت در توحید صدوق: ۱۹۲ ، حدیث ۶ ، نیز آمده است؛ نیز بنگرید به، ص ۱۴۲ ، حدیث ۷).

{۶۰} . شرح الأربعین: ۵۹ .

{۶۱} . الفتوحات المکیه۲ : ۲۸۹ ؛ شرح الأربعین: ۹۹ (با اندکی اختلاف).

{۶۲} . شرح الأربعین: ۹۹.

{۶۳} . توحید صدوق: ۱۸۸ ؛ اصول کافی۱ : ۱۲۱ ؛ بحارالأنوار۴ : ۱۷۷ ، ضمن حدیث ۵ .

ص: ۱۹۳

{۶۴} . همان؛ نیز نگاه کنید به، عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱ : ۱۴۹ ، ضمن حدیث ۵۰ ؛ شرح الأربعین: ۹۷.

{۶۵} . شرح الأربعین: ۹۷.

{۶۶} . همان.

{۶۷} . توحید صدوق: ۱۴۸ ؛ بحارالأنوار۴ : ۷۰ ؛ شرح الأربعین: ۹۸.

{۶۸} . توحید صدوق: ۲۴۵ ۲۴۶ ؛ نیز بنگرید به، اصول کافی۱ : ۸۴ ۸۵ ؛ بحارالأنوار۱۰ : ۱۹۶ ۱۹۷.

{۶۹} . تهذیب الأحکام۳ : ۹۸ ؛ الدعا فی الزیاده تمام المأه؛ الدعوات: ۴۷ ؛ اقبال الأعمال۱ : ۳۳۷ ؛ نیز بنگرید به، بحارالأنوار۱۳ : ۳۷۶ (و جلد ۸۴ ، ص ۴ و جلد ۹۲ ، ص ۱۷۳).

{۷۰} . مرآه العقول۲ : ۱۰.

{۷۱} . اگر قائل شویم که ذاتِ خدا به جای این صفات می نشیند، لازم می آید که اطلاقِ علم و قدرت و... بر خدا حقیقی باشد، و عالِم و قادر بودن خدا مجازی؛ و در نتیجه سلب آن از خدا صحیح باشد؛ زیرا [صحتِ] سلب، علامت مجاز است و لازمه آن است. (نگاه کنید به، پانویس۱ شرح اصول کافی مازندرانی۳ : ۲۴۹).

{۷۲} . توحید مفضّل: ۱۷۷ ؛ بحارالأنوار۳ : ۱۴۷.

{۷۳} . همان.

{۷۴} . توحید صدوق: ۳۴ ۳۵ ، حدیث ۲ ؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱ : ۱۵۰ ، حدیث ۵۱ ؛ احتجاج طبرسی۲ : ۳۹۸ ؛ بحارالأنوار۴ : ۲۲۸.

{۷۵} . شرح توحید الصدوق۱ : ۱۱۷ ۱۱۸.

{۷۶} . همان، ص ۱۱۹.

{۷۷} . بر این مناظره، شرح زیادی نگارش شده است. قاضی سعید در شرح الأربعین (ص ۲۶۸ به بعد) آن را می آورد و شرح می دهد. مرحوم علاّمه جعفری نیز شرح شایان توجهی بر آن دارد.

ص: ۱۹۴

{۷۸} . توحید صدوق: ۴۳۷ ؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱ : ۱۷۴ ۱۷۵ ؛ تحف العقول: ۴۲۴ ۴۲۵ (با افتادگی و اندکی اختلاف) ؛ بحارالأنوار ۱۰ : ۳۱۵.

{۷۹} . الحیات ۱ : ۳۷۳.

{۸۰} . توحید صدوق: ۲۳۰ ۲۳۱ ، حدیث ۵ ؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام : ۲۱ ۲۲ ؛ بحارالأنوار۳: ۴۱ ، حدیث ۱۶.

{۸۱} . بحارالأنوار۴ : ۶۲ .

{۸۲} . نگاه کنید به، بحارالأنوار۴ : ۶۲ ، پانویس ۱.

{۸۳} . توحید صدوق: ۱۰۶، حدیث ۶ ؛ بحارالأنوار۳: ۲۶۶، حدیث ۳۲. این حدیث با سند دیگر در «اصول کافی ۱: ۸۲، حدیث ۱» نیز آمده است.

{۸۴} . بحارالأنوار۳: ۲۶۷.

{۸۵} . چون اگر این مفاهیم عام بر خدا اطلاق شود، به معنای اشتراک معنویِ خدا با دیگر اشیاست، که بطلان آن بدیهی است؛ و خدا در حقیقت خود با چیزی اشتراک ندارد.

{۸۶} . یعنی اینها میان مفهوم و مصداق و... خلط کرده اند؛ حمل مفاهیم عام بر خدا «حمل ذاتی» است، و در ماسوای خدا «حمل عرضی» می باشد. اشتراک میان خدا و ماسوای او در «حقیقت» امکان ناپذیر است، نه در مفاهیم اعتباری؛ اشتراک در «حقیقت» ممکن نیست، نه اشتراک در «مفهوم».

{۸۷} . نهایه الحکمه: ۱۳ ۱۴.

{۸۸} . بحارالأنوار۳: ۲۶۷، پانویس ۱.

{۸۹} . برای آگاهی بیشتر نگاه کیند به، توحیدالإمامیه: ۷۰ ۷۱.

{۹۰} . اصولِ کافی ۱: ۱۴۱ ۱۴۲، حدیث ۷؛ توحید صدوق :۳۲ ۳۳، حدیث ۱؛ بحار الأنوار ۴: ۲۶۵ ۲۶۶، ضمن حدیث ۱۴ .

ص: ۱۹۵

{۹۱} . سوره انعام (۶) آیه ۹۱ ؛ سوره حج (۲۲) آیه ۷۴؛ سوره زمر (۳۹) آیه ۶۷ .

{۹۲} . شرح توحید صدوق ۱: ۹۵ .

{۹۳} . تحف العقول: ۲۴۴ ۲۴۵ ؛ بحارالأنوار۴ : ۳۰۱ ، حدیث ۴.

{۹۴} . سوره ذاریات (۵۱) آیه ۵۶ .

{۹۵} . شرح الأربعین: ۴۰۴ ۴۰۵، ضمن شرح حدیث ۱۸ .

{۹۶} . ترجمه توحید الامامیه: ۸۲ ۸۳ .

{۹۷} . سوره انعام (۶) آیه ۹۱ .

{۹۸} . تحف العقول: ۳۲۵ ۳۲۷؛ بحارالأنوار۵۶: ۲۷۵ ۲۷۶، حدیث ۳۱ .

{۹۹} . توحید صدوق : ۱۳۹ ۱۴۰، حدیث ۳ ؛ احتجاج طبرسی ۲: ۴۱۰ ؛ بحارالأنوار ۴: ۶۲ ، حدیث۱.

{۱۰۰} . همان.

{۱۰۱} . امالی صدوق: ۶۱۰ ، حدیث۶ ؛ بحارالأنوار ۴: ۶۳، حدیث ۲.

{۱۰۲} . اصول کافی ۱: ۱۰۸، حدیث ۱؛ توحید صدوق : ۱۴۴، حدیث ۹؛ احتجاج طبرسی ۲: ۳۲۲ ؛ بحارالأنوار ۴: ۶۹ ؛ حدیث ۱۴.

{۱۰۳} . همان.

{۱۰۴} . همان.

{۱۰۵} . توحید صدوق: ۱۴۶، حدیث ۱۴ ؛ بحارالأنوار۴: ۷۰ ، حدیث ۴ ؛ در این مأخذ به جای «کیف تَنعَتُهُ» (شما چگونه او را وصف می کنید)، «کیفَ نَنعَتُه» (چگونه او را توصیف کنیم) آمده است.

{۱۰۶} . مشرق الشمسین: ۳۹۸ ؛ بحارالأنوار۶۶ : ۲۹۳.

{۱۰۷} . سوره صافات (۳۷) آیه ۱۸۰.

{۱۰۸} . سوره اسراء (۱۷) آیه ۴۳.

{۱۰۹} . سوره طه (۲۰) آیه ۱۱۴.

{۱۱۰} . مجموعه آثار۶ : ۱۰۲۷ ۱۰۳۳ (اصول فلسفه و روشن رئالیسم۵ : ۱۲۴ به بعد).

ص: ۱۹۶

{۱۱۱} . نهایه الحکمه: ۳۴۶ (و در چاپ ۱۳۸۵ ، جلد ۴ ، ص ۱۱۱۳ به بعد).

{۱۱۲} . تفاوت این قول با قول اول این است که در قول اول مصداق همه یکی است، لیکن براساس این قول، مفهوم همه آنها نیز واحد می باشد.

{۱۱۳} . نهایه الحکمه: ۳۴۸.

{۱۱۴} . نهایه الحکمه: ۳۴۹.

{۱۱۵} . نهایه الحکمه: ۳۴۹.

{۱۱۶} . یعنی اگر معنای علم، نفی جهل باشد و معنای قدرت، نفی عجز و... پس خود این صفات (عالِم، قادر و...) چیزی نیستند، و صفات ثبوتی وجود نخواهد داشت، در نتیجه موصوف، این صفات را ندارد.

درحالی که مشاهده می کنیم این صفات در کائنات و در خلق هست، فیّاض آن هم ذاتِ واجب تعالی می باشد.

چگونه ذاتی که موصوف به این صفات نباشد، می تواند برای غیر خود، فیّاض باشد؟!

{۱۱۷} . از ظاهر کلام اشاعره، این قول استفاده می شود.

{۱۱۸} . نهایه الحکمه: ۳۴۷ ۳۴۸ ؛نهایه الحکمه (با تعلیق و تصحیح غلامرضا فیّاضی)۴ : ۱۱۱۵ ۱۱۱۶.

{۱۱۹} . مجموعه آثار۶ : ۱۰۳۳.

{۱۲۰} . همان، ص ۱۰۳۳ ۱۰۳۵.

{۱۲۱} . توحید صدوق: ۲۸۷، پانوشت ۱ (تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسنی تهرانی، چاپ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، محرم ۱۴۱۵ هجری).

{۱۲۲} . اصول کافی ۱: ۸۵.

{۱۲۳} . توحید صدوق: ۲۸۵ .

{۱۲۴} . بحارالأنوار ۳: ۲۶۷ .

{۱۲۵} . اصول کافی ۱: ۸۶، حدیث ۳؛ توحید صدوق: ۲۸۶، حدیث ۱؛ بحارالأنوار ۳: ۲۷۰، حدیث ۳ .

{۱۲۶} اصول کافی۱: ۸۵ ۸۶، حدیث ۲؛ توحید صدوق: ۲۸۵، حدیث۲؛ المحاسن ۱: ۲۳۹ ۲۴۰، حدیث ۲۱۷؛ بحارالأنوار ۳: ۲۷۰ ،۲۷۱، حدیث ۸ .

ص: ۱۹۷

{۱۲۷} در عبارت اخیر که ترجمه «لکلّ شئی مُبتَدَأ» است، چند احتمال مطرح اند

الف) این جمله، مبتدا و خبر باشد؛ یعنی او مبتدا برای وجود هر چیزی است.

ب) عطف بر «هکذا» باشد؛ یعنی مُنزَّه است کسی که مبدأ همه موجودات ممکن می باشد، وجود هر چیز و کمالات و شایستگی هایش از اوست؛ و چون مبدأ همه موجودات است، واجب الوجود بالذات می باشد، چرا که محال است مبدأ همه موجودات ممکن باشد (نگاه کنید به شرح اصول کافی (مازندرانی) ۳: ۸۷)

ج) این جمله حالیه باشد؛ یعنی چگونه غیر او چنین باشد ،در حالی که هر چیزی جز او سر آغازی دارد و مُوجَد است، و او پدید آورنده و مُوجَد آن می باشد؛ «مُبدِء» مانند چیزی که ابتدا دارد نیست (نگاه کنید به مرآه العقول ۱: ۳۰۰)

{۱۲۸} . توحید صدوق: ۲۸۶ ۲۸۷، حدیث ۴ .

{۱۲۹} . توحید صدوق: ۱۴۳، ضمن حدیث ۷ (و ص۱۹۲، حدیث ۶)؛ بحارالأنوار ۴: ۱۶۱، ضمن حدیث ۶.

این روایت در اصول کافی ۱: ۱۱۴ نیز هست با این تفاوت که به جای «واحد مُوَحَّد» آمده است: «واحدٌ مَتَوَحِّدٌ».

{۱۳۰} . إقبال الأعمال : ۳۴۸؛ بحارالأنوار ۹۵: ۲۲۵ .

{۱۳۱} سوره آل عمران ۰۳) آیه ۱۹۰.

{۱۳۲} . تفسیر جوامع الجامع ۳: ۴۳۰؛ تفسیر ثعلبی ۳: ۳۲ .

{۱۳۳} توحید صدوق: ۳۵، ضمن حدیث ۲؛ احتجاج طبرسی۱: ۲۰۰ (و جلد ۲، ص ۳۹۹)؛ تحف العقول: ۶۱ .

{۱۳۴} . شرح توحید الصدوق ۲: ۴۸۴ .

{۱۳۵} . سوره بقره (۲) آیه ۲۲۳.

{۱۳۶} . سوره انعام (۶) آیه ۱۹.

ص: ۱۹۸

{۱۳۷} . ابواب الهدی : ۱۷۳ ۱۷۵، الباب الرابع (تحقیق و تعلیق : حسین مفید) مرکز فرهنگی انتشارات منیر، چاپ اول ۱۳۸۷ .

{۱۳۸} . سوره بقره (۲)

آیه ۲۲۳.

{۱۳۹} سوره انعام (۶) آیه ۱۹.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹